UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00263252 9

Ott, Emil
Die Religionsphilosophie Hegels, in ihre Genesis dargestellt und in iher Bedeutung fur die Gegenwart gewurdigt

B
2949
R4
075

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diereligionsphil00otte

Die Religionsphilosophie Hegels,

in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

in der

philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

von

Pfarrkandidat **Emil Ott**
aus Pforzheim.

Naumburg a. S.
Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei
1904.

SEP 10 1976
UNIVERSITY OF ILLINOIS
B
2949
R4
O75

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Heinze und Wundt.

Leipzig, den 31. Juli 1903.

Der Procancellar.
Birch-Hirschfeld.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. Die Agentien im Lebensgange des Philosophen 7

I. Die konstituierenden Momente 8

II. Die determinierenden Momente 12

III. Die Konsolidierung der Anschauungen 17

Zweiter Abschnitt. Die allgemeinen Agentien im philosophischen Systeme.

I. Die grundlegenden Voraussetzungen 21

II. Die systematischen Entwicklungsprinzipien 22

Dritter Abschnitt. Darstellung der Religionsphilosophie.

Einleitung 29

Erster Teil. Der Begriff der Religion.

A. Von Gott 33

B. Die Religion als solche 38

C. Der Kultus 47

Interpretation des Religionsbegriffs 55

Zweiter Teil. Die bestimmte Religion 60

I. Die unmittelbare oder die Naturreligion 61

II. Die Religion der geistigen Individualität . . . 71

Dritter Teil. Die absolute Religion 78

I. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich oder das Reich des Vaters 80

II. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens oder die Differenz, das Reich des Sohnes 81

III. Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes 87

Seite

Vierter Abschnitt. Die Bedeutung für die Gegenwart.
I. Prinzipien 90
II. Ausführung der Prinzipien 100
1. Mensch und Welt 101
2. Gott und Mensch 102
3. Der Begriff der Religion 104
4. Die psychischen Formen der Religion 105
5. Wesen und Absolutheit der Religion 107
6. Die Betrachtung der Religionsgeschichte.
a) Der Maßstab 117
b) Die Methode 118
7. Religionsphilosophie und Dogmatik 120
Schluß 125

Berichtigung.

Seite 7 Überschrift „des“ statt „der“; S. 12 Zeile 5 v. u. „war“ statt „was“; S. 19 Z. 16 v. o. „eigentümlichen“ statt „eigentümliche“; S. 23 Z. 9 v. u. „Progreß“ statt „Prozeß“; S. 25 Z. 4 v. u. „ist“ statt „ihr“; S. 26 Z. 10 v. o. „wesentlich“ statt „wesentliches“; S. 36 Z. 9 v. o. „:“ statt „!“; S. 45 Z. 13 v. u. „mußte“ statt „müßte“; S. 48 Z. 12 v. u. „subjektivem“ statt „subjektiven“.

Einleitung.

Die Begründung der Religionsphilosophie als wissenschaftlicher Disziplin ist das gemeinsame Werk der Bahnbrecher um die Wende des 18. Jahrhunderts: Kant, Schleiermacher, Hegel. Kants grundlegende Tat ist die Befreiung der Religion von den Umgarnungen verschiedener Gebiete, für die sie bis dahin zu eigenem Nachteil Einheits- und Endbegriff abgegeben hatte, und die Konsolidierung derselben zu dem selbständigen Objekt einer Einzelwissenschaft. Zugleich werden auch schon die drei Hauptprobleme der Religion ins Auge gefaßt, das metaphysische in negativem Sinne gelöst, der Religion aber einen um so festeren und notwendigeren Ort im Umkreis der Lebensanschauung eingeräumt, das psychologische durch Betonung des Willens und rationalen Elementes gewürdigt, das historische aber völlig verkannt. Schleiermacher hat dann das Unmittelbare und Irrationale der Religion zum erstenmal wissenschaftlich begründet, aber durch Zugrundelegung einer schwachen Metaphysik sich das weitere psychologische Verständnis verschlossen, dagegen das historische Moment richtig herausgehoben, zum erstenmal ein bedeutendes religionsgeschichtliches Programm entworfen und die Religionsphilosophie mit der Dogmatik in Konnex gebracht.

Dies waren die Voraussetzungen zu einer umfassenden Angabe und Verschlingung der Probleme und einer systematischen, konkreten Ausführung, wie sie Hegel gegeben hat. Mit Recht bezeichnet man erst ihn als den eigentlichen Begründer der Religionsphilosophie. Es gehört frei-

lich nicht selten zu den Paradoxien großer Männer, daß sie Exzentrizitäten und wahrheitsgemäße Beobachtungen verbinden, oder unter schillernden Formen zwiespältige Meinungen vortragen, oder unter einem ungeheuren Gedankenballast leuchtende Wahrheiten verstecken. Das werden Ursachen unablässiger Kämpfe, schädlicher Irrungen und verblendeter Vorurteile in der Folgezeit. Hegel hat wie selten einer diese Ungunst erfahren, radikale Verzerrung und orthodoxe Beschönigung, stolze Verachtung und zum Ende nur noch das blasse Urteil einer verständnislosen Mehrheit. Und doch durchdringt sein Geist die religiöse Gedanken- und Lebensarbeit der Gegenwart mehr, als zumeist bekannt ist. Doktrinen und Strebeziele wirken nach, ohne daß man überall wüßte, woher sie stammen. Weit bedauerlicher aber ist, daß das Interregnum des Radikalismus und einseitigen Realismus als Reaktionen gegen die absolute Philosophie, dazu die Ballhornisierungen der Hegelschen Arbeit durch die alte Hegelsche Schule das Vordringen richtiger oder bildungsfähiger Gedankenkreise verhindert haben. Andere Länder, besonders Großbritannien und Holland, haben weit mehr für die Würdigung und Fruchtbarmachung der Hegelschen Anschauungen getan, und so haben wir uns auch hier vom Ausland sagen lassen müssen, was man an einem echten philosophus teutonicus haben kann. Man sollte meinen, daß wenigstens die historische Bedeutung Hegels durch eine ausführliche Monographie über seine Religionsphilosophie oder eine Untersuchung seiner Stellung innerhalb der Geschichte der Religionsphilosophie gewürdigt worden wäre, aber beides ist nicht der Fall. Erst die veränderte Zeitlage und ein gewisser Haltepunkt in der religionsphilosophischen Entwicklung lassen neuerdings wieder die Blicke auf ihn richten. Das Wiedererwachen des Idealismus und das erneute Aufleuchten religiöser Ideen machen die Zeit seinem Geiste wieder geneigter, hauptsächlich aber verursachte die ins Stocken geratene Frage nach dem Wesen der Religion, ihrem Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben und ihrer Verkettung mit andern religionsphilosophischen Problemen ein Befragen des Mannes, der den ersten, grundlegenden

Teil der Religionsphilosophie hat zu zeigen, wie der Geist alle seine notwendigen Entwicklungsformen, die Momente der Wahrheit, in idealer Einheit zusammenfaßt, dadurch die Endlichkeit und Beschränktheit überwindet und in der absoluten Religion zu sich selbst kommt und sich selbst offenbar ist.

Erster Teil. Der Begriff der Religion.

A. Von Gott.

Im Gegensatz zu seiner sonstigen Methode schien es Hegel wohl zu Anfang der Vorlesungen aus pädagogischen Gründen zweckmäßiger zu sein, seine Gedanken nicht in synthetischer Geschlossenheit, sondern in Anknüpfung an empirisch Gegebenes analytisch zu entwickeln. Die gewöhnliche Vorstellungsweise von Gott als dem absolut Wahren und Wirklichen wird in den Begriff der Substanz und dieser wieder unter Berufung auf das voraufgehende System in den des Geistes aufgelöst. Diese knappe und für sich genommen vielfach lückenhafte Erörterung ist um so bedauerlicher, als vom Gottesbegriff alle folgenden Ausführungen abhängig sind. Derselbe enthält ja bereits den eingehüllten Begriff der Religion selbst, das Schema des Gottesbegriffs kehrt deshalb in der Entwicklung der historischen Religionen wieder. Um diesen Zusammenhang deutlich zu machen und ein aus dem übrigen System ergänztes, vollständiges Bild von dem Hegelschen Gottesbegriff zu erhalten, gehen wir von der Gedankenfolge der Vorlesungen ab und geben eine systematische Entwicklung.

Gott ist absoluter Geist. „Wenn wir sagen „Gott, Geist", so sind das unbestimmte Worte, Vorstellungen." [1] Geist ist also eine Vorstellungsform; sein Begriffsinhalt besteht aus den reinen Wesenheiten, wie sie die „Logik" darstellt. Die drei Hauptbegriffe derselben: Sein, Wesen, Be-

[1] I 51.

griff geben zugleich die Reihenfolge an, wie sich Gott in der bestimmten Religion offenbart. Gott ist das Sein. Alle Dinge existieren nicht selbständig, sondern nur in dem Sein Gottes, „so daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sei; . . . das Prinzipium des Seins in allem Dasein“. [1]) Zweitens: Gott ist das Wesen; denn die Wahrheit des Seins ist das Wesen. Das Sein ist das Unmittelbare. Aber das Denken bleibt nicht bei diesem stehen, sondern sucht die Wahrheit alles unmittelbaren Seins, das Wesen. Dieses in seiner näheren Bestimmung ist das wahrhaft Wirkliche und die Wirklichkeit als Notwendigkeit gefaßt ist die Substanz. Die erste eigentliche Form des Absoluten ist also das Verhältnis der Substantialität. Der Begriff der Substanz, welcher den Pantheismus charakterisiert, ist vielfach mißverstanden worden, was Hegel wiederholt zurechtstellt. Indem gesagt wird, Gott sei das All, hat man gemeint, die unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz sei Gott, „Gott ist dies Alles, dies Papier usw.“ [2]). Nichts ist törichter. Weder dem Spinozismus noch den Emanationssystemen ist eine solche Unterstellung zu machen. Vielmehr ist Gott hier als der All-Eine, das Wesen der Dinge, die Allgemeinheit ihres Inhaltes gedacht. Aber doch mangelt der spinozistischen Substanz die Individuation, „die Reflexion in sich“; die beiden Attribute Denken und Ausdehnung, welche eine unendliche Realität ausdrücken, und die endlichen Bestimmtheiten oder Modi stammen nicht aus der Substanz selbst, sondern müssen ihr durch äußere Reflexion zugeschrieben werden. Die Substanz ist vielmehr die ganze, alles in sich fassende Wirklichkeit, die beständige und beharrliche Macht der Dinge. Die einzelnen Dinge, welche dem Wechsel unterworfen sind, sind nicht Teile, sondern Äußerungen, Manifestationen der Substanz, in der sie selbst untereinander in Einheit sind.

Drittens: Gott ist der Begriff. Das ist die höchste Bestimmung Gottes, in der alle vorhergehenden enthalten

[1]) III 166. [2]) I 54.

sind. Subjekt, Geist, Persönlichkeit sind zwar Synonyma, haben aber nicht die Weite jenes Ausdrucks. Hegel betont fast zum Überdruß immer wieder den Gedanken, daß von der starren, notwendigen Substanz Spinozas zum freien, sich bewegenden Begriff fortgegangen werden müsse. Unter dem Begriff ist natürlich nicht ein gewöhnliches Abstraktum zu verstehen, sondern da er Selbstbewegung ist, ist er Selbstunterscheidung, also Subjekt. Der Begriff ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein." [1] Um klar zu machen, was Gott als Subjekt ist, bedarf es demnach nur einer Analyse des psychologischen Ich, da ja Gott nicht von wesentlich anderer Natur ist als der Mensch. Ich ist erstens reine auf sich beziehende Einheit, ohne Inhalt und Bestimmtheit. Als solches ist es Allgemeinheit. Zweitens ist Ich absolute Bestimmtheit, Einzelheit. Als solches ist es „individuelle Persönlichkeit". Beide Ich sind aber nicht getrennt, sondern nur in Einheit miteinander zu begreifen. Das Einzelne kann nur vom Allgemeinen gesetzt und zugleich in ihm enthalten sein, das Allgemeine seinerseits kann ohne das Einzelne keine selbständige Existenz haben. Diese Erkenntnis gehört zu den höchsten Verdiensten Kants: „daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke oder des Selbstbewußtseins erkannt wird." [2] Allein Kant hat die Einheit durch reflektierende Abstraktion von der Erscheinung der Dinge gewonnen, das „Ding-an-sich" aber ist ihm verborgen geblieben; deshalb hat der Bewußtseinsinhalt auch nur subjektive Gültigkeit, keine objektive Wahrheit. Diese kann aber nur so gefunden werden, daß man nicht die Realität der Dinge, sondern den Begriff mit seinen Bestimmungen als das erste ansieht, in den Dingen selbst die Manifestationen desselben erkennt und so Denken und Ausdehnung überbrückt. So hat denn auch Gott als Begriff wesentlich zwei Bestimmungen: Allgemeinheit und Besonderheit. Allgemeinheit ist der durchaus übergreifende Begriff, in dem die Fülle des besonderen Inhaltes enthalten

[1]) Logik (Nürnberg) II 11. [2]) Ebenda S. 12.

ist. Das Allgemeine ist also konkret, lebendig, unterscheidet sich in seiner Besonderheit von sich selbst und bleibt in der Selbstunterscheidung bei sich. Daran liegt, daß Gott nur Einer ist (Monotheismus). Indem das Allgemeine sich in Besonderheiten zerlegt, ist diese Verendlichung kein Emanieren, sondern Gott bestimmt sich frei, ist schöpferische Macht. Fragen wir nach dem dabei stattfindenden innergöttlichen Prozeß, so kann dieser nur ein Denken sein.

Wir haben nun die höchste Bestimmung Gottes! Gott ist wesentlich Intelligenz, d. h. Selbstbewußtsein und Selbstunterscheidung. Subjekt, Subjektivität sind nur unbestimmtere Denkformen dafür. Persönlichkeit und Geist Vorstellungsformen. Schon dem Menschen legt Hegel das Prädikat „persönlich" nur bei, insofern dieser frei und vernünftig ist.[1]) Sodann werden Denken und Freiheit überhaupt als Prinzipien der Persönlichkeit hingestellt: „Denken, das Prinzip der Freiheit und Persönlichkeit." [2]) „Die Freiheit ist unmittelbar Persönlichkeit." [3]) Schließlich wird auch Gott naturgemäß Person genannt. „Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich."[4]) „Wenn nun aber das höchste Leben als persönlich bestimmt werden soll, so kann dies nur geschehen, wenn es als Intelligenz gefaßt wird." [5]) Ebenso ist auch „Geist" eine Vorstellungsform zu „Intelligenz". „Wie der Mensch Persönlichkeit hat, tritt in Gott die Bestimmung der Subjektivität, Persönlichkeit, Geist ein, absoluter Geist." [6]) — Das Verhältnis des absoluten Geistes zu seinen Manifestationen, Natur und Geist, wird bei der Darstellung der absoluten Religion näher erörtert werden. Hier ist hervorzuheben: „Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht in gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist." [7])

Während diese Bestimmungen über die Natur Gottes durch Aussprüche Hegels hinreichend gesichert zu sein scheinen, ist auf die Frage nach der Überweltlichkeit Gottes eine nicht

[1]) VII 2. Abt. S. 278. [2]) u. [3]) XVII 7. [4]) XVII 9.
[5]) XVII 169. [6]) I 269. [7]) I 134.

ebenso unanfechtbare Antwort zu geben. Auch hier wird die Schwierigkeit, in die individuellen Vorstellungsweisen hervorragender Philosophen einzudringen, nicht selten durch Substruktionen subjektiver Auffassungsarten einfach übersprungen. Widersprüche in philosophischen Systemen sind aber keine Seltenheit, sondern beinahe Regel, weil gewisse Gedanken oft bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführt, zugleich aber wieder durch andere Gedankenreihen abgeschwächt werden. So scheint es uns auch bei Hegel nachgerade nicht mehr möglich zu sein, den Gegensatz von Theismus und Pantheismus auf eines dieser Prinzipien zu reduzieren, nachdem im Laufe der Zeit in der Tat für beide sehr gewichtige Gründe vorgebracht worden sind. Die eigentümliche Auffassungsweise Hegels kann sehr wohl derart gewesen sein, daß sie beide Anschauungen individuell vereinigen konnte. Hier bleibt dann allerdings nichts übrig, als sich bei dieser Überzeugung zu bescheiden und vor dem Unergründbaren großer Persönlichkeiten Halt zu machen. Die große Mehrzahl der heutigen Interpreten auf philosophischer Seite scheint allerdings zu der rein pantheistischen Auslegung hinzuneigen. Allein die Tatsache, daß sich Hegel zu seinen Lebzeiten entschieden zu den theistischen Grundsätzen der christlichen Theologie bekannt hat,[3] ist doch nicht mehr, wie man früher getan, einfach auf Unwahrhaftigkeit zurückzuführen, sondern ist irgendwie plausibel zu erklären. Die Betonung der Selbständigkeit Gottes gibt vielleicht einen Fingerzeig. Bei aller inhaltlichen Übereinstimmung von Gott und Welt wird stets die Selbstunterscheidung Gottes von der Welt hervorgehoben:[1] er ist der in sich selbst vermittelte Begriff, „das absolut selbständige Wesen, das Geist ist, der Geist, der absolut selbständig ist.“[2] Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung besitzt. Gewiß können auch diese Ausdrücke einem leeren Logisieren Hegels zugeschoben werden, aber man kann darin auch zu weit gehen. Gott scheint uns doch irgendwie als ein übergreifendes, schöp-

[1] Vgl. S. 27 Note [2] u. [3]. [2] XVII 167. [3] z. B. in der Rezension von Göschels „Aphorismen . . .“ XVII 110ff.

ferisches Prinzip vorgestellt zu sein, das sich inhaltlich von der Welt nicht unterscheidet, aber formell als zwecktätige Intelligenz ein einheitliches Selbst ausmacht. So wird wohl weder von exklusivem Pantheismus noch reinem Theismus die Rede sein können.

B. Die Religion als solche.

1. Notwendigkeit der Religion. Dieselbe zu erweisen, dazu treibt die Behauptung, Religion sei nur ein Erzeugnis eigennützigen Priesterbetruges. Der Beweis ist ein doppelter: a) ein dialektischer, Religion als absolutes Wissen, wird mit dem vorhergehenden System vermittelt; b) ein empirischer, Religon wird aus dem Denken gefolgert. a) Der Geist erkennt sich der Natur gegenüber als ein einzig Wertvolles, hat aber in seiner Endlichkeit die Natur als ein Äußeres sich gegenüber, ist durch sie beschränkt; darum muß er sie im absoluten Wissen in seine Innerlichkeit aufnehmen, um in der Freiheit des Geistes die Welt zu überwinden." Religion ist also notwendig als die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen".[1]) b) Wir beziehen uns als denkende Menschen auf das Allgemeine, dieses aber ist Gott, also haben wir notwendigerweise Religion.

2. Der Begriff der Religion. Vor allem ist der Gebrauch der Ausdrücke: Wissen, Bewußtsein, Gewißheit, Glaube zu beachten. Wissen ist nach dem idealistischen Standpunkte Hegels wesentlich Selbstbewußtsein und dieses Gewißheit. Cogito, ergo sum. Gottesbewußtsein ist deshalb religiöse Gewißheit: wir sind uns Gottes so bewußt wie des eigenen Selbst. Die Frage ist nur, inwieweit der religiösen Gewißheit Objektivität zukommt. Dies kann nur psychologisch entschieden werden. Die Vermögen und Stufen des theoretischen Geistes sind: Gefühl, Anschauung, Vorstellung, Denken. Die Vorstellung in der Religion entspricht der Anschauung in der Kunst. Wissen und Gewißheit von Gott auf der Stufe des Gefühls sind nur subjektive Formen für mannigfachen

[1]) I 62.

Inhalt. Wissen und Gewißheit von Gott auf der Stufe der Vorstellung haben schon objektiven Inhalt und sind gleichbedeutend mit Glauben. Insofern aber das Wissen von Gott nur Glaube, ist es zwar über die sinnliche Gewißheit hinaus, hat aber den Glaubensinhalt nur durch Autorität. Denselben als Zeugnis meines Geistes von Gottes Geist, d. h. als notwendig und objektiv zu erkennen, das ist Aufgabe der Religion auf der Stufe des Denkens. — Damit ist der Gang der weiteren Untersuchung schon angedeutet. Da der Begriff der Religion im menschlichen Bewußtsein konkret wird, so haben wir nichts zu tun, als die verschiedenen Bewußtseinsformen zu untersuchen, bis wir die dem absoluten Geiste entsprechende Form und damit nach der Identitätsphilosophie auch den Inhalt der Religion gefunden haben.

a) Analyse der Bewußtseinsformen.

Gefühl. Es hat zweierlei Bedeutung: als Glaubensform (Jakobi) und Glaubensquelle (Schleiermacher). Über das Gefühl als Glaubensform oder die Wahrheit des unmittelbaren Wissens von Gott spricht Hegel bedeutsame Worte, die in den Darstellungen seiner Religionsphilosophie entweder meist übergangen oder unklar wiedergegeben sind. Wissen und Bewußtsein sind oben als identisch bezeichnet, jetzt sind sie als unterschieden zu betrachten. Schon früher ist dargetan, daß das Selbstbewußtsein Einheit und Duplizität zugleich ist. Zwei Tätigkeiten konstituieren das Bewußtsein: das abstrakte Ich als das mit sich selbst identische Denken des Allgemeinen ohne Inhalt und Bestimmtheit = Wissen, und das konkrete Ich als das vom unmittelbaren Wissen des Gegenstandes unterschiedene Erkennen desselben in seiner individuellen Konkretion oder Bestimmtheit = eigentliches Bewußtsein. Gottesbewußtsein ist insofern unmittelbares Wissen von Gott, als Gott von unserem abstrakten Ich zunächst als Allgemeinheit ohne alle Partikularität gesetzt wird. Welches ist aber die Garantie, daß Gott als das Allgemeine nicht nur ein Produkt des Denkens, sondern auch wirklich ist? Das Allgemeine ist Identität mit sich: auch das Sein ist absolute Einfachheit, ohne alle konkrete Relation, absolute Bezogenheit auf sich: also sind Allgemeinheit und Sein

identisch. Gott in seinem abstrakten Sein setzt demnach ein synthetisches Urteil voraus und ist das erste, grundlegende Faktum des Geistes: die Behauptung, Religion habe nichts mit dem Denken zu tun, ist deshalb falsch.

Aber nun entsteht die große Frage: wie erhält Gott objektiven Inhalt? Jeder Inhalt eines Gegenstandes ist zunächst nur Bewußtseinsinhalt: es muß zu seiner Objektivität fortgegangen werden. Der Standpunkt des unmittelbaren Wissens und die Theologie der Aufklärung wollen über Gott nicht räsonieren, ihm keinen bestimmten Inhalt geben. Dies widerspricht der Offenbarungsreligion sowie allem vernünftigen Denken. Schleiermacher gibt als Quelle des Glaubensinhaltes das Gefühl an. Dasselbe ist deshalb in dieser Bedeutung zu untersuchen. Das Gefühl ist durchaus subjektiv und individuell; es kann die verschiedensten Bestimmungen in sich haben, Hohes und Niedriges, Wahres und Nichtiges. Wir kommen also auf dem Boden des Gefühls unmöglich auf einen normativen Inhalt, darum ist auch eine Gefühlstheologie unmöglich. Das Gefühl hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam: wäre Religion Abhängigkeitsgefühl, so müßte der Hund die beste Religion haben.

Trotzdem hat das Gefühlsmoment seine Berechtigung, zunächst eine relative, historische in der Entwicklung des Geistes: die Menschheit und jedes einzelne Individuum hat Religion zuerst im Gefühl. Freilich ist hier die Religion noch nicht ihrem Begriffe entsprechend, derselbe ist noch keimartig, eingehüllt in ihr. Aber das erste ist auch das letzte; Religion ist auch in ihrer adäquaten Form noch wesentlich im Gefühl, freilich nicht als der Glaubensquelle, sondern der Glaubensform. „So ist auch im Gefühl dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unsrer subjektiven Wirklichkeit: aber ein ganz anderes ist es, daß dieser Inhalt als solcher dem Gefühl als solchem angehöre". [1]) Der Inhalt der Religion kann wie der des Rechts, der Sittlichkeit usw. nur aus dem Denken resultieren und wird dann im Gefühl zuständlich. „Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt

[1]) I 77.

in unserem Gefühl sein, er soll und muß es auch, wie man sonst sagte, Gott muß man im Herzen haben".[1] Herz ist mehr als Gefühl: dieses ist momentan, zufällig, jenes bezeichnet die „feste Weise meiner Existenz". Charakter, Grundsatz, Überzeugung als eine Macht, die mich regiert, feste Art meiner Handlungsweise. — Diese eigentümliche Auffassung von „Herz" als des geistigen Gesamthabitus kann nur auf spezifisch Hegelsche Weise erklärt werden, wonach Denken und Willen Tätigkeiten sind, welche im Herz sich reflektieren und zur Ruhe kommen. Dies entspricht auch durchaus der dargestellten Charakterentwicklung Hegels. — Gott im Herzen haben heißt also, daß er „nicht bloß von mir Vorgestelltes, sondern ungetrennt identisch mit mir sein soll"[2] in meinem durch den Denkinhalt gereinigten Gefühl. Das ist der mystische Charakter der Religion, der jedem Menschen als einem religiösen Individuum notwendig ist. — „Allen gehört, was du denkst, dein eigen ist nur, was du fühlest: Daß er dein eigener sei, fühle den Gott, den du denkst". — Als Arten des religiösen Gefühls unterscheidet die zweite Auflage, wohl authentisch, folgende: Furcht als Abstand des empirischen Ich vom allgemein Substantiellen, Reue als Gefühl der inneren Nichtigkeit, Dankbarkeit als Forderung des Selbstbewußtseins, Liebe und Seligkeit als absolute Identität des Selbstbewußtseins mit dem absoluten Geiste. — Die Negativität des Gefühls ist die Vorstellung. Die zweite Auflage hat einen ausgeführteren Übergang. Im Wesen des Geistes liegt es, sich seinen Inhalt gegenständlich zu machen. Das Göttliche tritt in der Kunst in die Anschauung. Der Mangel der Künste liegt aber in dem Dualismus von Subjekt und Objekt. Die Religion strebt nach innerer Einheit, deshalb verinnerlicht und vergeistigt sie die Bildlichkeit und Sinnlichkeit des Objekts in der Vorstellungsform. Aber diese Tätigkeit ist noch keine vollkommen befriedigende. Die Vorstellung abstrahiert zwar das Allgemeine und Geistige von den einzelnen Objekten, behält aber auch noch als innere Anschauung die bildliche

[1] I 74. [2] I 76.

Ausdrucksweise bei. Trotzdem befinden wir uns in der Vorstellungsweise schon auf objektiverem Boden als auf dem des Gefühls, wir erhalten Inhaltsbestimmungen der Religion. Daß dieselben nicht schlechthin trügen, geht daraus hervor, daß die Religion für alle Menschen sein, also auch in der Vorstellung wahrhaften Inhalt haben muß. Aufgabe der Philosophie ist es, dieses vulgärreligiöse Bewußtsein in Gedankenbestimmungen zu fassen, ohne den Inhalt zu verflachen oder aufzulösen. Das Denken erkennt bei dieser Aufgabe in der Vorstellungsweise drei Objekte: Sinnbild, Mythus, Geschichte. Sinnbilder sind z. B.: Gottes Sohn, Zorn, Reue, Rache Gottes; Mythen: der Baum der Erkenntnis des Bösen und Guten, Homers Göttergeschichten. Göttliche Geschichte ist mehr als Mythus, sie ist buchstäblich wahr. Trotzdem stellt sie das ewige Geschehen Gottes in zeitlichem Nacheinander und räumlichem Nebeneinander dar; sie vereinzelt und individualisiert sich. Das Denken hat das Substantielle, das Geistige, den Inhalt aus der Geschichte herauszuschälen. Überträgt man Zeit- und Raumbestimmungen auf die göttliche Tätigkeit, wie Schaffen der Welt als in der Zeit, göttliche Eigenschaften als Nebeneinander, so entstehen Widersprüche, welche das Denken auf eine Einheit zurückzuführen hat.

Wie das Gefühl eine relative Notwendigkeit hatte, so die Vorstellung. Auf ihr beruht die Lehrbarkeit der Religion, der Religionsunterricht. Ohne Vorstellung kann Religion nicht ins Herz gebracht werden. Gefühl und Vorstellung ergänzen sich. Die Objektivität der Religion wird aber erst erkannt im Denken. Dieses hat verschiedene Stufen. Es löst die abstrakte Einheit der vorstellenden Bestimmungen in die Mannigfaltigkeit einzelner auf, vergleicht die Besonderungen miteinander, indem es ihre gemeinsamen und widersprechenden Momente aufweist, und vereinigt endlich dieselben wieder zur Einheit des Gedankens, indem es die Bestimmungen unter sich vermittelt und als notwendig dartut. Alles Denken ist also vermitteln; der Standpunkt, Religion sei unmittelbares Wissen, ist eine Täuschung: denn jede Tatsache des religiösen Bewußtseins ist, wenn auch dem

Menschen unbewußt, vermittelt, sei es durch Lehre oder Offenbarung. Gott denken heißt demnach ihn mit anderem vermitteln.

Damit stoßen wir auf die Beweise vom Dasein Gottes. — An unserer Stelle ist nur ihre Bedeutung behandelt. Ausführlicher sind sie bei den historischen Religionen erörtert und am eingehendsten in einem den Vorlesungen beigefügten Anhang. Der kosmologische Beweis ist von Hegel selbst für eine besondere Vorlesung über die Beweise vom Dasein Gottes ausgearbeitet: voraus geht eine ausführliche und stark polemische Kritik der Zeittheologie und -Philosophie, es folgt die Bedeutung der Beweise und dann der kosmologische Beweis mit besonderer Beachtung der Kantschen Kritik. Um den Anhang vollständig zu machen, ist die Ausführung des teleologischen Beweises aus den Vorlesungen von 1831 und die des teleologischen und ontologischen Beweises aus denen von 1827 beigegeben. Da dieser Anhang nichts wesentlich Neues bietet, kann er hier unberücksichtigt bleiben. — Das religiöse Wissen ist keine abstrakte Beziehung des Menschen zu Gott, sondern eine konkrete, lebendige Tätigkeit, eine Erhebung vom endlichen Inhalt zum unendlichen. Darin besteht die religiöse Vermittlung, das religiöse Denken. Hieße Gott beweisen nichts anderes, als mit logischer, reflektierender Verstandestätigkeit von endlichen Bestimmungen auf unendliche schließen, so würde ja Gott damit selbst endlich, und die Kantsche Kritik bestünde zu Recht. Die Beweise vom Dasein Gottes haben vielmehr rein religiösen Wert, sie besagen nichts anderes als die Erhebung des Geistes zu Gott. Sie setzen das unmittelbare Gottesbewußtsein voraus, wollen also keine metaphysische Beweiskraft haben, sondern bezeichnen nur den Weg, den das religiöse Bewußtsein in seiner Erhebung zu Gott macht. Der Ausgangspunkt kann von der endlichen Welt oder dem endlichen Ich genommen werden. Wir befinden uns mitten in einer Welt endlicher, zufälliger Dinge. Das religiöse Bedürfnis verlangt nach einem unendlichen, notwendigen Wesen als Ursache der Welt. Das ist der kosmologische Beweis. Die Harmonie der organischen und

unorganischen Welt treibt uns dazu, einen zweckt ätigen Urheber zu suchen. Das ist der teleologische Beweis. Gott ist das absolut vollkommene Wesen. Das religiöse Bedürfnis verlangt nach Einheit mit demselben. Das ist der ontologische Beweis. In dieser Form sind die Beweise nicht antiquiert, sondern bleiben die dauernden Wege des „fühlenden, glaubenden Geistes". Es fragt sich jetzt nur, wie das Denken mit Gott eins wird. Wir haben im religiösen Verhältnis zwei Momente: Subjekt und Objekt. Endlichkeit und Unendlichkeit. Das dritte, das diese beiden zusammenbringt ist die gesuchte Größe. Das führt zur

b) Analyse des Denkens inbezug auf Endliches und Unendliches.

Das Bewußtsein hat seine Gegenstände als andere außer sich, weiß sich also selbst endlich, beschränkt. Aber das Wesen des Geistes ist Einheit in und mit sich selbst, deshalb strebt das Ich über die endlichen Schranken hinaus, indem es sein Sein bejaht. Damit hat das Ich ein Unendliches d. h. ein Nichtbeschränktes, Nichtbesonderes gesetzt und durch das Streben, über das Endliche hinauszukommen, dieses als ein Abhängiges negiert. Zugleich aber wieder das Unendliche als ein Anderes, als ein Objekt außer uns setzend, fühlen wir uns ihm gegenüber abhängig, nichtig. Das ist das Gefühl der Furcht und Abhängigkeit. Diesem dualistischen Standpunkt bleibt nur die ungestillte Sehnsucht nach dem Jenseits; denn will ich Gott haben, wie er wirklich ist, so ist es falsch, Unendliches und Endliches als verschieden zu betrachten und doch die Einheit mit Gott zu behaupten, die so ja nur subjektiv sein kann. Auf welcher Bewußtseinsstufe wird aber sonst die gesuchte Einheit des Endlichen und Unendlichen gefunden? Im natürlichen, sinnlichen Sein fühlen wir uns am meisten von endlichen Schranken abhängig. Wir behaupten zwar unser Selbst in der Befriedigung unserer Bedürfnisse, aber in der Unendlichkeit des wiedererwachenden Triebes liegt die Endlichkeit dieses Standpunktes. Die Reflexion erst kommt dazu, das Endliche wirklich als nichtig zu setzen, hält aber an demselben dem Unendlichen gegenüber perennierend fest. Erkennt sie nämlich das Unendliche nur

als die abstrakte Negation des Endlichen, so hat jenes an diesem seine Grenze, ist also selbst wieder endlich beschränkt; oder setzt das Ich das Unendliche als ein Jenseits seiner, so ist dies nur eine subjektive, endliche Produktion. Dieser Standpunkt bezeichnet demnach die höchste Spitze der Subjektivität. Die Demut, welche die Natur Gottes nicht erkennen will, wird zur Selbstvergötterung; denn Pflicht und Recht, jeglicher Wert und Unwert, hat keinen objektiven Halt mehr, sondern wird zur willkürlichen Bestimmung des endlichen Ich. Religion ist hier noch nicht möglich; denn die Idee desselben darf nicht durch mich, sondern muß durch sich selbst gesetzt werden. Es muß ein Standpunkt gefunden werden, wo das Ich in seiner partikularen Subjektivität ebenso negiert, wie in seinem wahren Selbst zugleich erhalten wird. Das ist der Standpunkt des vernünftigen Denkens. Ich als Einzelner muß mich als Allgemeines setzen, um als Einzelnes mein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. In der Andacht denke ich Gott als das inhaltsreiche, erfüllte Allgemeine des Universums, gebe mich also ganz dem Wesen, der Substanz der Sache hin und verzichte auf meine Partikularität; zugleich unterscheide ich mich aber auch von meinem Gegenstand, bewahre also mein individuelles Selbst als das Akzidentelle gegen die Substanz. Übertragen wir diesen Standpunkt auf das abstrakte Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, so ergibt sich, daß das Endliche nur Moment des Unendlichen ist. Dieses seinerseits müßte sich seiner Natur nach dirimieren in das Endliche als sein Anderssein, um in der Idealität des Endlichen zu sich selbst zu kommen. Jetzt erst ist ein allgemein gültiger Religionsbegriff aufzustellen. Es muß aber von vornherein zugegeben werden, daß Andacht (in kultischem Sinne) und Frömmigkeit affirmativer, intensiver sein können als das religiöse Bewußtsein in der Sphäre des Denkens, obwohl die religiöse Empfindung nur aus diesem seinen Inhalt beziehen kann.

3. Definition der Religion.

Dieselbe darf nicht durch empirische Beobachtung, sondern nur aprioristisch durch die Idee der Religion selbst bestimm

werden; nur so ist sie als notwendig erwiesen. Diese Idee der Religion ist aber bereits gefunden: Gott als absoluter Geist unterscheidet sich notwendigerweise von sich im endlichen Bewußtsein — aber dieses ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, der Mensch ist also bei der Religion nur rezeptiv — und kommt in dem endlichen Bewußtsein zu seinem Selbstbewußtsein. Religion ist also „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes" oder „das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes".[1] Dies ist die einzige und wahrhafte Definition der Religion, alle anderen Bestimmungen sind Erläuterungen. Beziehung und Verhältnis zwischen Mensch und Gott sind allgemeinere Formeln, bei denen das Phantom eines Unterschiedes zwischen Göttlichem und Menschlichem abgehalten werden muß. Auch der Ausdruck Bewußtsein von Gott paßt nicht, weil das Wissen von einem anderen als Ich vorausgesetzt ist. Auch bei der Definition „Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist"[2] muß beachtet werden, daß nur Gott der Sichbeziehende ist. „In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst."[3]

4. Beweise der Definition.

a) Die Wahrheit des Religionsbegriffs erweist sich durch die Notwendigkeit im Zusammenhang mit dem System. Die Vermittlung geht von der Natur an und für sich aus, oder von derselben als Darstellung der absoluten Idee, beides ist dasselbe. In der Natur ist der Geist in seiner Beschränktheit, im endlichen Geiste erst in wenn auch unvollkommener Einheit mit sich und im absoluten Geiste in seinem wahren Selbstbewußtsein. b) Religion darf nicht nur Resultat, sie muß auch als absolut Erstes in ihrem Begriffe gesetzt sein. Dieser Beweis bezieht sich auf die Natur des absoluten Geistes. Vgl. S. 45 f. c) Der Begriff der Religion oder

[1]) u. [3]) I 129. [2]) I 128.

das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes ist durch die Einheit des Natürlichen und Geistigen charakterisiert. Der Geist ist selbst diese absolute, substantielle Einheit, die zugleich ihrem Wesen nach für den Menschen ist. Diese ist also bis jetzt nur als eine theoretische, als eine Vorstellung des Menschen von Gott, gefunden und zugleich als ein Sein im Bewußtsein erkannt. Die Aufgabe des Menschen ist nun, auf den als diese Einheit erkannten Gott auch seinerseits zu reagieren, d. h. den abstrakten Begriff der Religion nun auch konkret in sich zu verwirklichen. Wir haben also zwei Bestimmungen, „die Religion als solche" als das Verhältnis, in welches der Begriff sich dirimiert, das Bewußtsein, die Erscheinung Gottes, — und die andere als das Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatz stehenden Beziehung".[1] Dies ist die Realität der Idee im „Kultus".

C. Der Kultus.

Der Begriff im allgemeinen, in seiner Bestimmtheit und seiner konkreten Individuation bildet wieder die Triplizität der Betrachtung. Der „Begriff des Kultus" stellt die Wahrheit des religiösen Lebens dar, die „Bestimmtheit des Begriffs" ihre Entwicklungsstufen, „die einzelnen Formen des Kultus" ihren praktischen Vollzug. Die zweite Auflage versteht unter letzteren die Besonderungen des Begriffs, wie sie den historischen Entwicklungsformen des absoluten Geistes, also der „Bestimmtheit des Begriffs", entsprechen, und behandelt sie deshalb nicht wie die erste Auflage im ersten, sondern im zweiten Abschnitt des Kultus. Da diese Stellung zweifellos richtiger ist, so behalten wir sie in folgendem bei. Unklar ist aber in der zweiten Auflage das Verhältnis des dritten zu den beiden anderen Teilen des Kultus, besonders da im dritten Teile in unvollständiger Weise nur von dem „Verhältnis der Religion zum Staate" die Rede ist. Hier gebührt der ersten Auflage, welche sich auf spätere und reifere Vorträge Hegels stützt, der Vorzug.

[1] XI 204.

a) *Begriff des Kultus.*

Der Kultus ist zunächst nur theoretisch, insofern die Realität Gottes noch in der Weise der Vorstellung ist und erst durch die Willenstat des Menschen (in den „Formen des Kultus") zum Selbstbewußtsein wird. Die allgemeine Form des Kultus ist der Glaube. 1. Es ist zu unterscheiden zwischen Glauben an Gott und Glauben in Gott. Jener bezeichnet den Inhalt des religiösen Bewußtseins und ist in der „Religion als solchen" erledigt, dieser die Form jenes Inhaltes und ist zugleich dieser Inhalt selbst. Hegel gibt mehrere Definitionen. Die weiteste ist wohl: Glaube ist „die substantielle Einheit des Geistes mit sich".[1]) Eine wesentliche Bestimmung dieser Definition ist die Gewißheit. Glaube ist also auch „die Gewißheit von der Wahrheit" [1]) und, insofern diese Gewißheit eine Vermittlung ist, „das Zeugnis des Geistes vom absoluten Geiste". [1]) Im Glauben als Gewißheit von der Wahrheit erhebt sich mein Geist zur absoluten Freiheit, Gott als Gegenstand ist mir kein fremder mehr, sondern er ist mir zuständlich geworden; in ihm erkenne ich das Ansich meines Wesens, sein Inhalt ist mein Inhalt. Diese Einheit, in der das Individuum in glaubensvoller Andacht sich selbst vergißt und sich ganz in den göttlichen Inhalt versenkt, ist nicht zu verwechseln mit dem unmittelbaren Wissen von Gott, wobei das Ich in seinem endlichen Fürsichsein beharrt und nur zu subjektiven Glaubensinhalt kommt. Wenn Theologen andrerseits diesen Standpunkt als Pantheismus bezeichnen, so vergessen sie, daß ja nicht das empirische, natürlich gegebene Ich, sondern der freie Geist als göttlich bezeichnet ist, wie die Bibel auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Kirche das Aufgeben der Natürlichkeit lehrt.

2. Es handelt sich um die Vermittlung des Glaubens, den Glaubensgrund. Diese kann eine äußere sein, so wenn der Glaube sich auf Wunder stützt. Als solcher ist er nur der Beginn des Glaubens, formell, noch nicht die Wahrheit. Wunder sind für unseren Geist zufällig;

[1]) I 143.

denn sie haben keine dauernde Notwendigkeit, also auch kein Interesse für den Geist. Inhalt des Glaubens können nur ewige Wahrheiten des Geistes werden: ihre äußeren Erscheinungen in Wundern, gottesdienstlichen Handlungen (wie bei den Juden) sind irrelevant. Christus selbst hat die Zeichenforderung der Juden zurückgewiesen und seinen Jüngern den Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit leiten solle. Der göttliche Inhalt hat also wesentlich in der inneren Beglaubigung des Geistes seinen Grund. 3. Der Glaube hat aber auch geschichtliche Gründe, die ihn autoritativ beherrschen, und seine Modifikationen ausmachen. Jedes Individuum bekommt seinen Glauben zuerst von den Eltern, ist also in erster Linie vom Familiengeiste bestimmt. Die Familie ihrerseits ist in den Glauben der Väter hineingeboren und so vom Nationalgeiste bestimmt, der ein Resultat von Poeten, Priestern, Propheten ist. Zu all dem kommen die Herrschaftsansprüche der Geschichte, der Kirche, des Staates in Sachen der Religion. Der Mensch ist absolut frei, hat sich also von all diesen äußeren Schranken loszumachen und nur von der inneren Stimme des Geistes leiten zu lassen. Das ist die Forderung der Glaubensfreiheit. — Diesen Glaubensbestimmungen gemäß spezialisiert sich der Begriff des Kultus. Zwei Momente charakterisieren sein Wesen: Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Gott ist der absolut spontane Faktor, er will in mir Realität gewinnen; die Freiheit des Menschen ist dadurch nicht aufgehoben, der Mensch ist nicht das „passive Material", sondern er soll durch Aufgeben seiner Natürlichkeit und Selbstheit sich für das Göttliche empfänglich machen. Dies Tun des Menschen ist aber zugleich Gottes Tun, „er bewegt sich zum Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen".[1] Damit ist das kategorische Soll Kants und Fichtes hinfällig; die Welt ist nicht so gottverlassen, daß der Mensch das Gute erst hervorbringen müßte: es ist da als göttliche Macht und ewige Wahrheit. Überhaupt irrt Kant, wenn er meint, im Willen sei der Mensch unendlich. Im Willen vereinzelt

[1]) I 157.

sich der Mensch und zerreißt seine Innerlichkeit in einzelne Handlungen. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt, endlich; nur im Geiste habe ich Gott in seiner unendlichen Totalität. Somit können auch die einzelnen Formen des Kultus, welche wesentlich praktisches Handeln sind, nicht Selbstzweck sein, sondern nur Mittel zum Glauben.[1] „Näher ist nun der Kultus die Tätigkeit des Hervorbringens der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde.“ [2])

b) *Bestimmtheit des Kultus.*

„Gott erscheint“ ist die vorauszusetzende Tatsache. Und da das religiöse Bewußtsein, dem er erscheint, eine Bestimmtheit des Gesamtbewußtseins ist, so teilt es die Stufen der „Phänomenologie des Geistes“. Gott erscheint dem menschlichen Bewußtsein zuerst unmittelbar als Sein für anderes in der Mannigfaltigkeit und Äußerlichkeit der Natur; denn um als selbständiger Gedanke dem Menschen offenbar zu werden, bedarf er zunächst des sinnlichen Mediums. Zugleich aber erscheint Gott sich, d. h. nicht in reiner Natürlichkeit, sondern mit der Immanenz der Subjektivität, Geistigkeit. Das ist die Stufe der Naturreligionen, welche nie Sonne, Meer usw. als solche, sondern immer zugleich das Göttliche in ihnen verehrten. Das zweite ist der Standpunkt der Reflexion, wo von der Äußerlichkeit der natürlichen Dinge abstrahiert, das Allgemeine oder der Geist als verschieden von der Natur betrachtet wird und, wenn auch noch mit natürlichen Elementen vermischt, den religiösen Akzent erhält. Das ist die Stufe der Geistesreligionen. Das dritte ist, daß der Geist an und für sich seinem Begriffe entsprechend, geschieden von aller Natürlichkeit und Endlichkeit, dem Menschen offenbar wird. Das ist die absolute Religion. —

Diesen Besonderungen des Begriffs entsprechen die historischen Erscheinungsformen des Kultus. Gott wird einmal als Einheit des Natürlichen und Geistigen vorgestellt,

[1]) I 152. [2]) I 156.

wobei entweder das Natürliche oder das Geistige in Vordergrund tritt: die Voraussetzung bildet immer die an sich existierende Versöhnung, entweder unmittelbar oder doch unreflektiert. Das andere Mal ist Gott die absolute Einheit, die selbst geistig ist, nicht mehr bloß gedachte, sondern tatsächlich vollzogene Versöhnung. 1. Im natürlichen Bewußtsein fühlt sich der Mensch unmittelbar eins mit seinem Gegenstande, deshalb wird auch Gott als solche natürliche Einheit vorgestellt. Hier ist die Versöhnung unmittelbar da und muß deshalb kultisch nicht besonders vollzogen werden. Der Kultus der Naturreligionen besteht demnach im umfassendsten Sinne in der gewöhnlichen Lebensweise, welche als religiöse Anordnung gilt. In den eigentlichen Opfern kulminiert er allerdings, aber diese bestehen nur in der Darbringung äußeren Besitzes, von Tieren, Früchten usw. Der Sinn dabei ist nicht die Bereicherung des Gottes, sondern nur die Versöhnung, die sich im Handeln darstellt. Die höhere Form des Kultus auf dieser Stufe besteht darin, daß der Mensch nicht seinen Besitz darbringt, sondern den Grund desselben, die Arbeit und ihre Werke. — Die erste Auflage führt hier die Kunst an, wobei speziell an die griechische gedacht ist. Dieser Platz kann insofern gerechtfertigt erscheinen, als hier von einer Götterverehrung als Ausdruck der Versöhnung die Rede ist. Aber diese Versöhnung ist auf der ersten Stufe eine unmittelbare, während der griechischen Religionsanschauung nach Hegel doch eine Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Natur zugrunde liegt. Die zweite Auflage stellt richtiger die religiöse Arbeit, welche den Göttern geopfert wird, als ein Werk nicht einzelner Menschen, sondern von Generationen dar, wobei das Hervorgebrachte den Charakter des Ungeheuren und Kolossalen trage. Zweifellos sind an die ägyptischen Bauten gedacht. — 2. Gott wird zwar noch als Einheit des Geistigen und Natürlichen betrachtet, aber das Geistige hat die Superiorität. Mit der relativen Trennung von Natürlichem und Geistigem hängt die Trennung des Göttlichen und Menschlichen zusammen und der Kultus erhält den Charakter der aufzuhebenden Entzweiung oder

Sühnung. Die Trennung ist entweder auf das Natürliche oder Geistige bezogen. Trifft ein Volk äußeres Unglück, so sieht es darin eine Strafe Gottes als der substantiellen Macht der Natur. Um sich mit Gott wieder zu einen, werden Sühnopfer dargebracht. Die Trennung im Geistigen wird als eine Folge der bösen Natur und Handlungen des Menschen angesehen. Hier gewinnt der Kultus den Charakter von Reue und Buße als Aufhebung des Bösen. — Schon in der ersten Auflage ist diese Stufe des Kultus mit Farben geschildert, die aus dem Reiche des absoluten Geistes genommen zu sein scheinen, und die zweite bezeichnet dieselbe geradezu als den Standpunkt der absoluten Religion.[1]) Letzteres muß auf Mißverständnissen des Redaktors beruhen. Da Reue und Buße als eine Folge der Trennung des Menschen von Gott im Geistigen angesehen werden, so können sie für die absolute Religion nicht konstitutiv sein, da in derselben gerade die Einheit des Endlichen und Unendlichen an sich vorhanden ist. Überhaupt wird hier, wie später ausgeführt werden wird, die Einigung des Menschen mit Gott nicht durch Überwindung des Bösen in Reue und Buße vollzogen gedacht, sondern durch Zusammenschluß mit dem in der Gemeinde lebenden Geist der Versöhnung, wobei das Böse von selbst verschwindet. Reue und Buße kommen natürlich noch vor, aber nur in dem Sinne, daß das Böse nicht dadurch zu überwinden sei, sondern an und für sich schon besiegt ist.[2]) Hegel hat vielmehr bei dieser Erscheinungsseite des Kultus zweifellos die ethischen Religionen vor Augen, in denen diese Auffassung vorkommt: die griechische mit ihrer tiefsinnigen Anschauung von den Erinnyen (II 109) und der Gewissensreinigung eines Ödipus Kolonos, die jüdische, in der Hegel jenes Moment zwar nicht in einem der Sache entsprechenden Maße würdigt, aber doch wenigstens hervorhebt. — Geistvoll ist die Beobachtung Hegels, wie trotz der Trennung von Gott und Mensch dieser doch eine Einheit postulieren muß: denn die durch Sühnung erreichte Einheit ist beschränkt, nicht absolut. Es „klingt durch die Freude

[1]) XI 236 ff. [2]) II 272.

jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes, ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Notwendigkeit, unerkannt anerkannt".[1] Das Schicksal fordert als letzten Sold den Tod, aber die Manen zürnen und wollen versöhnt sein: so entstehen die Totenopfer. 3. Erst in der absoluten Religion wird der Kultus ganz in das Gebiet der Freiheit verlegt. Das Subjekt weiß sich unendlich und kultisches Tun besteht nur darin, seine selbstische Natürlichkeit aufzugeben und durch Erkennen des absoluten Inhaltes sich bei Gott in Gnaden zu wissen. Damit ist der Begriff des Kultus durch seine Besonderungen wieder zu sich selbst zurückgekehrt.

c) *Die einzelnen Formen des Kultus.*

Diese haben den Zweck, die lebendige Gottesgemeinschaft hervorzubringen. Und diese ist wesentlich unio mystica. „Gefühl, Genuß, daß ich bei Gott in Gnaden bin".[2] Die drei Kultusformen sind: Andacht, Opfer, Sittlichkeit. 1. Andacht. Sie ist doppelter Art. In weiterem Sinne ist sie genau etymologisch ein Denken an Gott; insofern ist alle Philosophie schon ein Gottesdienst oder eine Andacht genannt worden. In höherer Bedeutung ist sie Beten. Hier ist das Subjekt mit seiner ganzen Persönlichkeit in Gott versunken, es ist selbst die Wärme und das Feuer der Andacht. Indem es aber spricht und Vorstellungen durchgeht, bittet es nicht um besondere materielle und geistige Gaben, sondern trägt in sich selbst schon die Gebetserhörung. Gebet ist also „eine Erhebung des Geistes zu Gott, der an und für sich die Liebe ist und nichts für sich hat: die Andacht selber wird die Gewährung, das Gebet selber die Seligkeit . . . . Auch in dieser Beziehung ist das Beten selbst die Befriedigung, der Genuß, das ausdrückliche Gefühl und Bewußtsein der ewigen Liebe."[3] 2. Opfer. Sie haben den Zweck, das Gefühl der Versöhnung durch praktische Negation des partikularen Selbst hervorzubringen. Dies kann auf äußerliche, sinnliche Weise geschehen, durch

[1] I 165. [2] I 167. [3] Von Carierre „Die Religion" S. 48 aus Hegels Ästhetik zitiert.

Opfer materieller Gegenstände, oder durch sinnlichen Genuß (Sakramente), oder auf rein geistige, innerliche Weise (Reue und Buße). 3. Sittlichkeit. Die Religion enthält die ewigen Wahrheiten des Geistes; alles Unendliche in der Welt des Endlichen nimmt der religiöse Mensch in die Freiheit seines Geistes auf zur Bildung von Gesinnung, Herz und Wille. Die Wahrheit des Geistes erhält dann objektive Wirklichkeit in der Erscheinung der Sittlichkeit als der Herrschaft des Guten in der Welt oder in der organischen Sittlichkeit als Staat. Religion und Staat haben daher denselben Begriff. Schon das gewöhnliche Bewußtsein sagt, daß Obrigkeit, Gesetz und Staatsverfassung von Gott stammen. Die Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts und Staates sind ewig, unwandelbar und haben denselben freien absoluten Inhalt wie der Geist. „Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze.“ [1]) Der Protestantismus, welcher die wahre Freiheit des Geistes proklamiert, kann deshalb mit dem Wesen des Staates nicht in Konflikt kommen. Andrerseits können aber auch Spannungen zwischen Religion und Sittlichkeit eintreten. Die Religion ist auf das Ewige gerichtet und kann Freiheit von der Welt, Heiligkeit fordern. Der Staat ist auf das Zeitliche gerichtet und muß Freiheit in der Welt, Sittlichkeit fordern. Die Religion kann demnach Ehelosigkeit, Armut und blinden Gehorsam verlangen. Der Staat muß die Ehe, auf Arbeit und Besitz gegründete Rechtschaffenheit und freie, persönliche Selbständigkeit verlangen. Katholizismus und Staat stehen in prinzipiellem Gegensatz. Wie sind solche Spannungen auszugleichen? Die Freiheit des Geistes, die Wahrheit, das Höchste, was der Mensch besitzt, muß auf dem Plane bleiben. Verdrängt der Staat die Kirche aus seinem Organismus, so entsteht eine große Inkonsequenz: die Welt hält fest an einer bestimmten Religion, kann aber dann doch nicht mehr die entgegengesetzten Prinzipien des Staates ausführen helfen. Läßt dagegen der Staat die Religion als Privatsache bestehen,

[1]) I 170.

so kommt er bei Ausübung der Gesetze in Konflikt mit der Gesinnung der Richter: oder braucht die Gesinnung nicht notwendig die Form einer Religion anzunehmen, so setzt der Staat sich doch dem Volke entgegen, für das Freiheit, Sittlichkeit nur in der Form einer vorhandenen Religion besteht, und dies zerstört die Harmonie des Staates. — „Die Unversöhnlichkeit des Gegensatzes" zwischen Katholizismus und Staat, sagt Kuno Fischer vielleicht demnach mit Recht, „hatte Hegel aus dem Fundamente erkannt und mit unübertrefflicher Klarheit ausgesprochen, keiner schärfer und gründlicher als er." [1])

Die Interpretation des Religionsbegriffs.

Welches ist nun der Religionsbegriff Hegels? Gewöhnlich wird er durch „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes" oder eine ähnliche Definition, die dem zweiten Teile der Erörterung über den „Begriff im allgemeinen" entnommen ist, wiedergegeben. Was sollen aber die beiden andern Teile? Es kommt alles darauf an, die Bedeutung der drei Teiluntersuchungen an sich und in ihrem inneren Zusammenhange richtig zu fassen. Es kann befremdlich erscheinen, daß Hegel den Gottesbegriff innerhalb der Untersuchung über den Religionsbegriff erörtert. Allein die dialektische Methode bestimmt als notwendige Faktoren des Religionsbegriffs: Objekt, Subjekt, Einheit beider. Die Grundlage dieser Einteilung ist das Wesen des Geistes, hier des absoluten Geistes, Gottes, der erst im endlichen Geiste für sich ist. Die triadische Bewegung des Denkens ist nichts anderes als die Gottes. Daraus entstehen leicht mißverständliche Konsequenzen. Das Resultat des Denkens als Begriff einer Sache entspricht noch nicht dieser selbst in ihrer empirischen Existenz, sondern erst deren Inhalt und Form. Ist der Begriff der Religion gefunden, so ist erst deren Inhalt (Gott in seiner Beziehung zum Bewußtsein) und Form (das Denken) gefunden. Der Begriff der Religion ist also in Hegelschem Sinne inhaltlich

[1]) A. a. O. S. 966.

gleich dem Begriff Gottes, was ja bei der weiten Fassung des Gottesbegriffs als der Einheit von Unendlichem und Endlichem nicht befremden kann. Etwas ganz anderes ist die Realität des Religionsbegriffs, wie sie im Kultus vorhanden sein soll und als Wesen der Religion den Begriff erst vollendet. Die eigentümliche Methode Hegels bringt es mit sich, daß die reale Selbständigkeit eines Gebietes durch das Einzwängen in ein abstraktes Begriffssystem oft verloren zu gehen scheint. Dieser Anschein ist zu beachten. Will man den vollen Religionsbegriff Hegels haben, so hat man ihn da zu suchen, wo er in seiner Realität nachgewiesen ist. Dies ist im „Kultus". Demnach wäre es falsch oder wenigstens unvollständig, den wahren Religionsbegriff Hegels durch Definitionen aus der „Religion als solche" wiederzugeben. Da wir uns mit dieser Auffassung der traditionellen Kritik entgegenzusetzen glauben, so haben wir dieselbe eingehend zu rechtfertigen.

Die Kritik der Linken, welche die Selbständigkeit der Religion überhaupt aufhebt, konnte auch in der ganzen Erörterung über den Religionsbegriff nur eine Stütze für die wahre Religion, die Philosophie, sehen. Aber auch Karl Schwarz,[1]) welcher sonst dieser Richtung nicht angehört, übt radikale Kritik, die seitdem geläufig wurde. Man wisse nicht, ob Religion nach den Ausführungen über den Kultus dem Wesen nach praktisch sei oder nur eine Anwendung des Wesens, wobei aber die Theorie bevorzugt werde. In letzterem Falle werde die Religion in Wissenschaft und Staat aufgelöst. Diese Fragestellung ist insofern falsch, als es sich nicht um Theorie und Praxis in der Religion im allgemeinen handelt, sondern erst um eine durch die Methode notwendige, theoretische Fixierung von Inhalt und Form der Religion, die dann durch die Erörterung über die Realität dieses Resultates ergänzt werden muß. Wenn es heißt, daß das Denken der einzig vernünftige Boden der Religion sei, so wird damit allerdings der Ton auf einen Denkprozeß gelegt, dieser hat aber seine Bedeutung

[1]) Das Wesen der Religion, Halle 1847.

nur für Ursprung und Inhalt der Religion. Etwas anderes ist deren empirische Existenz im menschlichen Geistesleben. „Der Begriff, das Ansich, ist nicht Zustand, sondern die Realisierung des Begriffs macht erst Zustände.“ [1]) Wird hier der Einwand gemacht, die Verwirklichung der Religion könne nur die Verwirklichung des Wesens sein, wie es in obiger, wesentlich dem Denken entsprechenden Definition vorliege, so gilt dies nur für den Inhalt der Religion. Religion als Zustand beschränkt sich nicht auf das Denken. Auch Pfleiderer will, weil in der Untersuchung über die Bewußtseinsformen der Religion von der des Gefühls zu der des Denkens fortgegangen wird, Hegel eine Inkonsequenz darin nachweisen, daß er einerseits das Herz als habituelle Seinsweise der Religion hinstelle, andrerseits das Gefühl in Vorstellen und Denken aufhebe. [2]) Diese Auslegung widerspricht schon dem Wesen der dialektischen Methode, welche die Momente des Erkennens nicht schlechthin aufhebt, sondern in wörtlichem Sinne „aufgehoben“ sein läßt d. h. in ihrer Wahrheit aufbewahrt. Ferner wird nicht beachtet, daß die Bewußtseinsformen unter doppeltem Gesichtspunkte analysiert werden: als Glaubensformen und als Wurzeln des Glaubensinhaltes. Als Glaubensquelle ist das Gefühl absolut unbrauchbar, als Glaubensform wird es anerkannt, auch als konstitutives Moment des Kultus.

Diese Erkenntnis ist ihrerseits von der Auffassung des Kultus abhängig. Die Wahrheit desselben ist zunächst nur theoretisch, insofern sie erst nur im Erkennen liegt, ein Zeugnis des vernünftigen Geistes vom absoluten Geiste als seinem wahren Wesen ist. „Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst. Dieser Inhalt ist *als der Begriff nur für uns*, wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber *noch nicht in der Existenz* als solcher gesetzt.“ [3]) Deshalb ist der Glaube auch zunächst nur formelle Versöhnung; erst wenn ihm „sein Begriff, der absolute Geist als Geist Gegenstand ist“, ist die Versöhnung vollkommen, die Freiheit vollzogen und damit auch der

[1]) I 193. [2]) A. a. O. S. 419 f. [3]) I 158.

Glaube in seiner Idee vorhanden.[1]) Dieses Vollziehen besteht in den Kultusformen, so daß der Glaube aus einer intellektuellen Gewißheit zu einem habituellen Zustand wird. „. . . daß der Glaube wesentlich des Zeugnisses von dem inwohnenden Geiste der Wahrheit bedarf und ins eigene Herz eingesetzt werden muß".[2]) Die Frage, ob also nach Hegel das Gefühl der Religion wesentlich sei, ist überflüssig. Durch die Kultusformen ist Religion zu einer Sache des ganzen Menschen gemacht. Gefühl ist so wesentlich wie Denken und Wollen. Für Hegels Individualität konnte es überhaupt solche das Geistesvermögen spaltende Fragen nicht geben. Was er war, das war er ganz und dies in der erhabenen Einfachheit seines Wesens. Im Denken konzentrierte sich für ihn die Fülle aller Wahrheit und diese war ihm nur religiös, weil er alles sub specie aeternitatis betrachtete; was er aber dachte, daß mußte er auch notwendigerweise im Gefühle genießen und im Entschlusse wollen.

Somit wäre der Glaube in seinem Wesen erkannt: er ist jetzt noch nach vor- und rückwärts zu orientieren. Mit den Kultusformen steht er in engstem Zusammenhang, sie sind ihm so notwendig wie dem allgemeinen Begriff seine einzelnen Bestimmtheiten, erst durch sie individualisiert sich der Begriff und ist an und für sich. Die Kultusformen sind also in erster Linie nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.[3]) Was sie hervorbringen sollen, ist die unio mystica des Glaubens, „der Genuß, die Freude, Gott in seinem Herzen zu haben".[4]) Andrerseits sind die Kultusformen aber auch die notwendige Explikation des Glaubens, dieser selbst ist der mächtigste Antrieb, der substantielle Grund der weltlichen Zweckbestimmung.[5]) Beide Seiten müssen beachtet werden; wird die erste vergessen, so ist die eigentliche Religion aufgelöst, die zweite, so sinkt alles Handeln zum nichtigen Medium herab, was nach Hegel unethisch wäre. Was das Verhältnis des Glaubens zum Begriffe der Religion betrifft, so soll dieser nur die Inhaltsbestimmtheit im allgemeinen, nur den Gesamtcharakter der Religion ausdrücken,[6])

[1]) I 159. [2]) XVII 300. [3]) I 158. [4]) I 37. [5]) I 38. [6]) I 62.

aber „der Begriff der Religion ist *der Begriff dieser Idee*“ und die Idee ist „der vollkommen realisierte Begriff“.[1] „Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle, so verhanden durch und in uns im begreifenden Erkennen: diese Gestalt und diesen Inhalt hat aber *die Idee noch nicht im seienden Selbstbewußtsein überhaupt*“.[2] „Die Religion ist die Einheit vom Endlichen und Unendlichen. *Begriff* **und** *Realität*.“ Diese deutlichen Aussprüche Hegels dürften beweisen, daß für ihn das Wesen der Religion im Kultus als der Realität des Begriffs lag. Die Allgemeinheit bezeichnet das Abstrakte, erst die Einheit mit dem Besonderen das Konkrete: der Begriff der Religion ist die abstrakte Form, erst die Idee derselben die konkrete.[3] Hegel selbst gibt mehrmals die Glaubensdefinition als Religionsdefinition: „Religion ist das substantielle Wissen,“[4] „das Wissen seiner **in** Gott“.[5] Das Wesen der Religion besteht also in der substantiellen Einheit von Gott und Mensch oder in dem substantiellen Wissen des Geistes von Gott als seinem Wesen. Beachtet man, daß diese Religion notwendig ins Herz gebracht werden muß,[6] und Herz den Gesamtcharackter des Menschen bezeichnet,[7] so läßt sich auch sagen, daß Religion der geistige Gesamthabitus ist, in dem das mannigfach verzweigte Leben seinen göttlichen Brennpunkt hat.

Ist nun auch der Glaube der Pulsschlag des religiösen Lebens, so ist doch Religion der weitere Begriff, ohne den der Glaube nicht existieren kann. Zur Religion gehören wesentlich die drei Momente, wie sie Hegel in seinen drei Abschnitten ausführt. Erst muß ich wissen, was Gott ist, dann erst kann ich mich über die Endlichkeit erheben, um im Glauben mit ihm eins zu werden und in der Welt des Willens mit ihm eins zu bleiben. Diese notwendige Wechselwirkung der Geistesvermögen in der Religion bezeugt auch eine anderweitige Äußerung Hegels, die zum Schlusse die Religiosität in vollem Umfang charakterisiert:

[1] I 184. [2] I 158. [3] I 134. [4] I 61. [5] II 81. [6] I 75. [7] I 75f.

„Der Geist fordert überhaupt, daß was in dem Gefühle ist, für ihn auch in der Vorstellung vorhanden sei, der Empfindung auch ein Empfundenes entspreche, und die Lebendigkeit der Empfindung nicht eine bewegungslose Konzentration bleibe, sondern zugleich eine Beschäftigung mit objektiven Wahrheiten und dann, was im Kultus geschieht, eine Austreibung zu Handlungen sei, welche sowohl die Gemeinsamkeit des Geistes in der Religion beurkunden, als auch, wie die Beschäftigung mit den Wahrheiten, die religiöse Empfindung nähren und in der Wahrheit erhalten und ihr den Genuß derselben gewähren.“ [1])

Zweiter Teil. Die bestimmte Religion.

Überblick und Einteilung. Sofort unterscheidet Hegel wieder zwischen Begriff und Idee. Der Begriff der Religion ist dem Menschen im Keime angeboren. Das Dasein des Begriffs ist das Bewußtsein, die Entwicklung des Begriffs die Entwicklung dieses Bewußtseins und diese wieder nichts anderes als der Prozeß der Weltgeschichte. Somit ist die Darstellung der bestimmten Religionen durchaus bestimmt von der Phänomenologie des Geistes und der Philosophie der Geschichte. Die einzelnen Momente des Begriffs der Religion entwickeln sich in den phänomenologischen Bewußtseinsformen, und diese Entwicklung ist die des menschlichen Geistes überhaupt, der Fortschritt im Freiheitsbewußtsein der Völker, die stufenmäßige Offenbarung Gottes. In allen Religionen ist also Wahrheit, aber nur in bestimmten Momenten des Begriffs, erst wo die Bestimmtheit der Religion der Begriff selbst in der Fülle seiner einzelnen Momente ist, da ist die Idee und damit die vollkommene Wahrheit der Religion da: das ist erst im Christentum der Fall. Diese Betrachtungsweise dürfte ein weiterer Beweis dafür sein, daß das Wesen der Religion für Hegel nicht in ihrem Begriffe, sondern in ihrer

[1]) XVII 293.

Idee gekennzeichnet ist. Der Begriff der Religion, dessen Ausführung „die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende“[1] gewesen ist, ist inhaltlich durch die Einheit des Geistigen und Natürlichen charakterisiert. Die Art, wie diese beiden Faktoren im menschlichen Bewußtsein aufeinander bezogen werden, drückt den historischen Religionen ihren Charakter auf. Diese Einheit kann in unmittelbarer Natürlichkeit gegeben sein, so haben wir die Naturreligionen als das Kindesalter der Religion, oder das Bewußtsein beginnt seine Freiheit zu fühlen, das Geistige bleibt aber am Natürlichen noch haften oder wird endlich bestimmt, so haben wir die Religion der geistigen Individualität als das Jünglings- und Mannesalter. Die Naturreligionen sind die chinesische, buddhistische, indische, persische und ägyptische, die Religionen der geistigen Individualität die jüdische, griechische und römische. Die einzelnen Religionen werden dem Religionsbegriffe entsprechend alle unter demselben Schema betrachtet: Begriff, geschichtliche Bestimmtheit, Kultus.

Erster Abschnitt.

Die unmittelbare oder die Naturreligion.

Vor der Darstellung der primitiven Religion gibt Hegel eine höchst geistvolle, kritisch-spekulative Würdigung der biblischen Erzählungen vom Paradies und Sündenfall. — Diese Vorstellungen, wie sie sich auch bei andern Völkern (das goldene Zeitalter der Griechen) finden, sind ihrem substantiellen Gehalt nach wahr und notwendig. Sie geben Zeugnis von dem unmittelbaren und untrüglichen Bewußtsein des Menschen von einem absoluten, göttlichen Wesen. Der Fehler ist nur, daß dieser Begriff, dieses Menschheitsideal an den Anfang der Weltgeschichte verlegt ist, während nur von einer Gedankenprojektion die Rede sein kann. Die unmittelbare Einheit des Menschen mit der Natur ist nicht die wahrhafte; diese ist erst durch Entzweiung in einer Willenstat des Menschen möglich, der sich nicht mit der

[1]) I 184.

Natur schlechthin in ihrer Äußerlichkeit einen, sondern nur mit der Unendlichkeit des Endlichen wahrhaft versöhnen kann. Den Urstand gut zu nennen, ist töricht: denn gut ist ein Mensch erst durch freie Willensentscheidung, der Stand der Unschuld aber als Indifferenz von Gut und Böse ist tatsächlich böse: denn er ist instinktmäßig von natürlicher Neigung und ungezügelter Begierde beherrscht. Der Sündenfall ist „die ewige, notwendige Geschichte des Menschen, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt". [1]) Er war und ist also Quelle des Bösen, aber ebenso auch des Guten. Gott sprach: Siehe, Adam ist worden wie unser einer. Durch den Sündenfall hat also der Mensch sich Gut und Böse zu eigen gemacht, die natürliche Dumpfheit überwunden und die Bedingung zu einem Leben in der Freiheit gelegt. Wäre das Paradies geschichtlich, so wäre es zufällig; denn es ist verloren; Gott aber ist notwendiges, dauerndes Leben. Intellektuelle Vollkommenheit der ersten Menschen anzunehmen, ist unmöglich: denn sie lebten noch auf der Stufe der unmittelbaren Anschauung und nicht des Denkens. Ebenso konnten sie noch kein wahrhaftes Gottesbewußtsein gehabt haben: denn der Geist ist nur für den Geist, ohne Trennung keine Einheit d. h. ohne Sündenbewußtsein keine Versöhnung.

A. *Der metaphysische Begriff.*

Das jeweilige Begriffsmoment Gottes in der konkreten Existenz der Religionen nachzuweisen, ist Aufgabe des „metaphysischen Begriffs", der an der Spitze der drei Hauptgestaltungen der bestimmten Religion steht. Konkrete Religion und Begriff sind also die zwei Leitfäden der Erörterung und entsprechen somit dem jeweiligen Beweise vom Dasein Gottes. — Der Mensch der Naturreligion fühlt sich in den endlichen Einzeldingen unselbständig, sucht nach dem Grunde und fühlt sich erst versöhnt, indem er das Unendliche mit dem endlichen Einzelding schlechthin identifiziert. So erscheint Gott als die Substantialität der endlichen Mannigfaltigkeit: als Himmel, Erde, Tier, Mensch usw. Dieser Gang des religiösen Bewußtseins ist auch der Gang des

[1]) I 194.

Begriffs. Der konkreten Unmittelbarkeit entspricht die abstrakte, das Sein: Gott ist das Sein der Dinge. Das ist der kosmologische Beweis: er schließt vom Nichtsein des Endlichen auf das Unendliche.

B. *Die Vorstellung Gottes.*

Es ist Abstand zu nehmen von der Meinung, der Mensch hätte nur einen bestimmten Gegenstand verehrt. Das Meer ist wohl ein Gott, aber es wird ihm Geist zugeschrieben, der sich in Handlungen, wenn auch zufälligen und äußerlichen, äußert. Drei Gottesvorstellungen kommen vor, den drei Stufen der Naturreligion entsprechend. 1. Gott als gegenständlicher Geist, aber noch in der unmittelbaren Sinnlichkeit. 2. Gott als Selbstunterscheidung und Selbstentfaltung, aber in dem vereinzelten Nebeneinander der Dinge. 3. Derselbe Gott, aber in seiner Allheit.

C. *Die Naturreligion in den verschiedenen Formen ihrer Existenz.*

I. Die Religion der Zauberei.

1. Die Religion der zauberischen Macht.

a) Die Zauberei. Das Geistige wird sofort als Macht über die Natur erkannt, aber noch nicht in seiner Allgemeinheit, sondern in dem zufälligen, empirischen Selbstbewußtsein des Menschen. Das Individuum weiß seine Macht über die natürlichen Veränderungen der Natur, sucht aber nicht als freier Geist mit äußeren Mitteln in eine erkannte Gesetzmäßigkeit der Natur einzugreifen, sondern will durch seinen natürlichen Willen direkt auf die Natur einwirken. Das ist die unmittelbare oder direkte Zauberei. Da diese Machtübung einen höheren als den gewöhnlichen Zustand des Menschen voraussetzt, so wird sie besonderen Zauberern übertragen. Die direkte Zauberei herrscht unter den Eskimos, Mongolen, am meisten unter den Negern. — Sie haben noch kein Bewußtsein des Allgemeinen, so führt die Philosophie der Geschichte aus, in unbändiger Macht behaupten sie nur ihren natürlichen Lebensdrang gegen die Gewaltanstürme der Natur. — Die primitive Religion ist nicht eigentlich Religion zu nennen; zu einer solchen gehört

die Objektivierung Gottes d. h. die Unterscheidung des einzelnen Selbstbewußtseins von der göttlichen Macht außerhalb derselben. Das ist erst die Religion der Zauberei.

b) Die Bestimmungen der Religion der Zauberei. Das Subjekt der Zauberei vermittelt sich mit der überlegenen Macht. Das ist die indirekte Zauberei, welche sich der Zaubermittel bedient. Die Vermittlung ist eine dreifache. 1. Der Wille des Subjektes. Die Macht ist nur eine solche über die Mittel, nicht ebenso über die Natur: denn die Zaubermittel werden nicht in ihrem kausalen Zusammenhange mit dem Objekt der Zauberei erkannt, sondern willkürlich aufgegriffen. 2. Die Natur des Mittels. Sie erscheint dem Menschen als nicht mehr in seiner unmittelbaren Gewalt stehend, wie Himmel, Sonne. Hier tritt die Verehrung ein, die aber mit Zauberei vermischt ist, so wenn der Mensch durch Bitten und Opfer zerstörende Naturgewalten hemmen will. 3. Das Zaubermittel wird zum Götzen oder Idol, über das der Mensch aber Macht behält, indem er es, wenn es nichts mehr taugt, verwirft. Das ist Fetischismus. In der organischen Welt wird ein höheres Prinzip als in Sonne oder Meer erkannt. Die Tiere vornehmlich haben etwas Geheimnisvolles, es entsteht der Tierdienst. Haben Menschen Macht über die Natur, so liegt es nahe, in ihnen selbst Götter zu sehen. So werden Priester und Fürsten Gegenstände der Verehrung. Hier liegt der Keim zur Idee des Gottmenschen. Werden die Geister Verstorbener verehrt oder als Machtmittel gebraucht, so haben wir Totendienst, werden die Reste der Leichen Idole, Reliquienkultus.

c) Der Kultus. Dieser ist keine freie Verehrung, sondern nichts als die Ausübung der Herrschaft über die Natur, welche in Form einer organisierten Monarchie am grandiosesten in der chinesischen Religion angeschaut wird. — Hier herrscht zuerst echt orientalischer Geist, der vom Naturganzen ausgehend auch ein Geistesganzes, die Theokratie, erstrebt, aber das Individuum rechtlos darin untergehen läßt. (Philosophie der Geschichte.) — Der oberste Begriff ist Thian, eine ganz unbestimmt abstrakte Allgemeinheit, der Inbegriff physischen und moralischen Zusammen-

grenzten, bei diesem konkreter als Einheit des *ταὐτόν* und *θάτερον*: Philo lehrt den Logos als Manifestation des unbestimmten *ὄν*, die Gnostiker die *σοφία* als aus dem *βυθός* hervorgegangen: am tiefsten, allerdings mehr phantastisch, hat Jakob Böhme die Trinität als das Mysterium der Welt erkannt.

II. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewufstseins und Vorstellens oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Das Reich des Sohnes ist die Welt als die Erscheinung Gottes. Die endliche als materielle Welt ist an sich das Andere Gottes, Trennung, Abfall von Gott: erst in der Religion wird sie in ihrer Idealität, in ihrem Für-uns und damit als zu dem Reiche des Sohnes gehörend erkannt. —

1. *Notwendigkeit der Erscheinung der ewigen Idee.* Sie liegt einerseits in der Idee selbst: der Geist muß sich offenbaren, andrerseits fordert das Subjekt die Gewißheit der Idee und diese ist nur als unmittelbares Sein: Natur, Geschichte.

2. *Der Mensch.* Die Natur an sich kann in kein adäquates Verhältnis zu Gott treten, erst der Mensch, indem er Idealität und Wahrheit derselben erkennt, setzt sie in Beziehung zu Gott und tritt selbst in das vollkommene Verhältnis zu Gott, indem er als Geist sein natürliches Dasein negiert und damit mit Gott versöhnt ist. Der Gang zur Versöhnung geht über das Böse als Negation derselben.

a) *Das Böse.* Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, Gott ist das Gute, der Mensch also gut an sich, d. h. seinem Begriffe nach zur Freiheit und Sittlichkeit bestimmt. Aber der empirische Mensch ist böse von Natur, d. h. den natürlichen Neigungen und Trieben unterworfen, sein Wille ist nicht Allgemeinwille, sondern selbstsüchtig. Der Mensch ist also von Natur gut und böse, aber böse in einem anderen Sinne als gut. Seine Bestimmung ist, dieses Ansich und Soll des Guten zum Fürsich und Sein zu machen durch Negation der unmittelbaren Natürlichkeit: das Gute muß affirmativ gesetzt werden: denn das Böse ist nur negatives Wollen. Wie

geschieht dies? Der Anfang ist die Erkenntnis des Bösen. Erst das Selbstbewußtsein erkennt den inneren Widerspruch zwischen der Berufung des Geistes zur Freiheit und der Abhängigkeit von endlicher Natürlichkeit. Der Mensch muß zur Erkenntnis des Guten und Bösen kommen; denn ein natürlicher Unschuldsstand ist nicht imputabel; Schuld ist die Voraussetzung der Versöhnung. Es ist die erhabene Erkenntnis des jüdischen Volkes gewesen: der Gegensatz des Bösen liegt im Menschen selbst, richtet sich gegen Gott. Auf der einen Seite das Bewußtsein der Hoheit und Gottebenbildlichkeit, auf der anderen die natürliche Unangemessenheit. „Die Aufgabe, die Forderung ist unendlich" und der Mensch ist zu ohnmächtig zur Erfüllung derselben. Das mußte unendlichen Schmerz, Demütigung und Zerknirschung im jüdischen Volke hervorrufen. Aber nicht nur Israel, die ganze Welt mußte die Entzweiung empfinden, und sie hat sie empfunden, nicht als Gegensatz gegen Gott und somit als unendlichen Schmerz, sondern gegen die Welt und somit als unendliches Unglück. Das Individuum fühlt sich erdrückt unter der Weltherrschaft, wird deshalb in sich selbst zurückgedrängt und sucht seine Befriedigung in der Starrheit des Beisichseins, wie es Stoizismus und Skeptizismus zeigen. Aber beide Lösungen sind einseitig. Der unendliche Schmerz zerreißt die Einheit zwischen Gott und Mensch, die Befriedigung im unendlichen Unglück ist Flucht aus der Welt. Auf diese beiden Gegensätze hat die Entwicklung der Religion hingezielt; erst jetzt war die ganze Welt erlösungsbedürftig, erst jetzt „die Zeit erfüllet". — Damit hat Hegel selbst die einzigartige Bedeutung der jüdischen Religion und zugleich ihre Stellung unmittelbar vor dem Christentum zugegeben, wenn auch nicht in engerem, heilsgeschichtlichem Zusammenhang erkannt.

b) *Die Versöhnung.* α) Möglichkeit. Die Entzweiung mit Gott ist zu den äußersten Extremen gekommen, „die tiefste Tiefe" der Sünde macht die Höhe der Versöhnung möglich. Das Subjekt hat diesen klaffenden Widerspruch in sich ausgehalten und damit seine unendliche Kraft zur Einheit, diesem wahrsten Moment der Göttlichkeit, be-

wiesen: die Gottebenbildlichkeit gibt die Möglichkeit der Versöhnung. β) Notwendigkeit einer objektiven Versöhnung. Die Frage ist, ob der Mensch durch eigene Kraft sich erlösen kann. Kant und Fichte bejahen dieselbe unter der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, da der Mensch sonst nicht wisse, ob das Gute auch Gedeihen habe oder nicht. Mit dieser Voraussetzung haben sie in abstracto eine objektive Versöhnung postuliert: die Wahrheit fordert, daß diese Voraussetzung auch in concreto vorhanden sei. Die Weltgeschichte hat die Einheit von Subjektivität und Objektivität nicht zustande gebracht: Gott selbst mußte seinen substantiellen Inhalt offenbar machen in einem menschlichen Gefäße. Damit kam der Mensch zu der Erkenntnis, daß die Entzweiung mit Gott an sich ja gar nicht besteht, sondern tatsächlich aufgehoben ist. Nicht als ob dadurch der Gegensatz nur im Bewußtsein aufgehoben und damit verwischt werden sollte, vielmehr besteht das Anderssein Gottes, die Unangemessenheit des Natürlichen, an sich vollkommen zurecht, aber es liegt schon in der Idee Gottes an sich als Geist, daß er in seinem Anderssein wieder zur Versöhnung mit sich komme, noch ganz abgesehen vom Menschen. Gott muß zuerst sich versöhnen mit der Menschheit: die Versöhnung an sich ist die Voraussetzung der Versöhnung für uns. Für uns, das ist dann das Entscheidende. Wir haben zu erkennen, daß unsere Gottentfremdung keine dauernde ist, daß das Böse wohl ewig entsteht, aber auch ewig sich aufheben muß durch die Affirmation der Gottesgemeinschaft, die der Mensch vollzieht. Durch die Idee der Menschwerdung Gottes „kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern Gott ihm nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als ein äußerliches verhält, sondern nach seiner Freiheit Subjekt in Gott" [1]) ist. In Christus wird dem Menschen die Liebe Gottes zur Gegenständlichkeit, Anschauung, Empfindung, Gewißheit. In dieser letzten Abzweckung liegt die Notwendigkeit der

γ) Erscheinung Gottes im Fleische. Die Einzelheit der Erscheinung Gottes resultiert aus der Einheit und Einzig-

[1]) II 235.

keit seines Wesens, nur in einem Menschen konnte er vollkommen offenbar werden. Ebenso fordert auch die Glaubensgewißheit eine unmittelbare Erscheinung des Ansich des Menschen, und alle Unmittelbarkeit muß die Form der Einzelheit annehmen. Gott mußte sich also in einem Menschen inkarnieren, wenn er etwas Geistiges kund tun wollte; und wenn die Natur des Geistes zugleich in ihrem Verhältnis zur Natürlichkeit sich erweisen sollte, so mußte eine menschliche Natur mit allen Bedürfnissen und Schranken gesetzt werden. Christus war also wahrer Mensch und hat die Endlichkeit, Schwäche des Kreatürlichen schmerzlich empfunden, weshalb sehr wohl von einer Erniedrigung des Geistes geredet werden kann. Zugleich war er aber auch wesentlich Gott, das Gottesbewußtsein erfüllte und durchdrang sein Leben zur substantiellen Einheit mit Gott. Die Frage, wie göttliche und menschliche Natur eins werden können, ist müßig, da Christus eben gezeigt hat, daß sich beide Naturen nicht ausschließen, sondern in der völligen Negation der selbstsüchtigen Natürlichkeit wahre Gottesgemeinschaft möglich ist. Die Person Christi ist also die eines wahren Gottmenschen. War in Christus die Wahrheit der Versöhnung vorhanden, so mußte er sich beglaubigen. Dies geschah durch sein Leben. Es kann auf zweierlei Weise betrachtet werden, auf menschliche, die ist auch für den Unglauben, auf göttliche, und die ist für den Glauben. Das Leben Christi kann unter dem Gesichtspunkt der Lehre betrachtet werden. Diese ist zu unterscheiden von der späteren Lehre der Kirche, einmal weil die Existenzbedingungen andere sind, sodann weil alles Neue zuerst in Form der Allgemeinheit gegeben sein muß, bevor es begrifflich in seine besonderen Bestimmungen zerlegt werden kann. Die Unmittelbarkeit der Lehre Christi bestand in einer Anschauung, Empfindung, lebendigen Gewißheit. Dieses neue Bewußtsein, welches Christus der Menschheit gebracht hat, ist das der absoluten Versöhnung mit Gott. Diese Versöhnung als Zustand ist das Reich Gottes, „eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht".[1]

[1] II 242

Es gehört gegenüber den mancherlei Irrungen in alter und neuer Zeit zu dem Wahrsten und Tiefsten der Hegelschen Religionsphilosophie, was über das Reich Gottes gesagt ist. „Es handelt sich nicht um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjekts in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältnis zu Gott. . . Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent ist, daß dies als eigenes Gefühl, Selbstgefühl sein muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung." [1] Eben weil Gott und die Seele das zentrale Thema in der Verkündigung Christi war, mußten alle anderen Bande der Welt wertlos erscheinen. „Laß die Toten ihre Toten begraben." Das ist die revolutionäre Seite der Lehre Christi, die Polemik gegen alle sittlichen Interessen. Es handelte sich um die „Erhebung zu einer unendlichen Energie", da mußten alle verwirrenden Einflüsse abgehalten werden, der Mensch mußte sein Leben verlieren, um es zu erhalten. Aufgabe ist, sich in das Reich Gottes zu versetzen, es bedarf keiner Vermittlung, dieses ist unmittelbar da; denn die Grundbestimmung ist die Gegenwart Gottes und somit nicht in erster Linie die Aufforderung, Liebe zu üben, sondern das Bewußtsein, daß Gott die Liebe ist. Ethische Gebote, wie das der Nächstenliebe, waren schon im Alten Testamente vorhanden, jetzt will Gott das Herz. „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit." Christus spricht hier deutlich nicht nur als Lehrer, sondern als Prophet. Das unmittelbare Leben Gottes in ihm ist so intensiv, daß Gott selbst es ist, der dies spricht.

Diese Erkenntnis der Gottheit Christi wird aber erst durch sein Schicksal evident. Er mußte Märtyrer der Wahrheit werden, weil die Stiftung des Reiches Gottes sich in absolutem Gegensatz befand zu den religiösen Grundlagen des damaligen Staates. Christus kann, was das Schicksal betrifft, äußerlich mit Sokrates verglichen werden, aber „die höhere Betrachtung ist die, daß in Christus

[1] II 248.

die göttliche Natur geoffenbart worden sei".[1] Welches ist nun die Bedeutung des Todes Christi? Der Tod war schon als höchster Erweis der Menschheit und Gottheit. Christus starb nicht nur einen natürlichen Tod, sondern den des Missetäters, der Schmach und Schande, um das Menschliche in dessen äußerster Spitze zu erfahren. Deshalb ist Christus der Repräsentant des damaligen und immer sich wiederholenden Schmerzes der Welt, indem er die Nichtigkeit des Endlichen unter ungeheuren Qualen bis in den Tod empfinden mußte. Aber zugleich heißt es: Gott ist tot. Dies bedeutet, daß das Endliche Moment in Gott selbst ist und sterben muß. Dieses Sterben des Gottmenschen erhält aber seine Bedeutung für uns erst durch den Tod des Todes d. h. die Auferstehung; Christus wird zur Rechten Gottes erhoben. Durch die Vernichtung der menschlichen Einzelheit und das Festhalten des Lebens ist die Endlichkeit als ein Gott Fremdes und der göttliche Geist in seiner Rückkehr zu sich als das allein Wahrhafte erwiesen. Darum macht der Glaube mit Recht von hier aus den Rückschluß, daß der zu sich zurückkehrende Gott auch in der Erscheinung gewesen sein muß, das Christus schlechthin Gott war. Gott wird in seinem ewigen Prozeß in Christus angeschaut als der, der in die Endlichkeit eingeht, diese in ihrer äußersten Spitze, dem Bösen, tötet und wieder in seine Herrlichkeit zurückkehrt, das ist die spekulative Idee für die biblische Wahrheit: Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt. Das Erlösungsbedürfnis der Welt ist dadurch befriedigt worden, daß ihr durch die göttliche Geschichte in Christus zum Bewußtsein gekommen ist, daß Gott mit der Welt versöhnt ist. Auf dieses Bewußtsein, das erst nach dem Tode Christi vollkommen sein konnte, ist die Gemeinde gegründet. Im Anschauen des Lebens und Sterbens Christi gewinnen wir die Freiheit des Geistes, das Böse als etwas an sich Nichtiges zu betrachten und die Gottesgemeinschaft zu erleben. Diese Versöhnung bedarf nicht der äußeren Beglaubigung durch Wunder, sondern gibt sich unserem Geiste als eine „Macht über die Geister" kund

[1]) II 247.

Vierter Abschnitt.

Die Bedeutung für die Gegenwart.

I. Prinzipien.

Die Bedeutung der Großen im Reiche des Geistes besteht oft nicht sowohl in der Herausstellung positiver Doktrinen, als vielmehr in der ganzen Höhenlage ihres Denkens, ihrer Lebens- und Weltanschauung und in der Orientierung gewisser Interessen nach bestimmten Richtungen hin. So kann es die Wandlung der Lebensarbeit mit sich bringen, daß die Personen größer werden als ihre Werke, ihre Gedankenrichtungen besser als die Verfolgung derselben. Das Vordringen zur Persönlichkeit eines Philosophen erscheint aber besonders deshalb notwendig, weil durch die Aufdeckung der belebenden Triebe und Kräfte der Boden freigelegt wird, auf dem das charakteristische Werk entstehen konnte. Wird dann in einer späteren Zeit die Fruchtbarmachung dieses Bodens wieder als Notwendigkeit erkannt, so kann der Geist eines philosophischen Werkes an sich schon für die Anbahnung und Bereitung neuer Zeitstimmungen von großer Wichtigkeit werden. Hegel hat wie wenige Philosophen Anspruch darauf, bei der Neubildung von Weltbildern immer wieder beachtet zu werden, nicht als Schöpfer durchaus neuer Prinzipien, aber als Konvergenzpunkt der verschiedensten und glänzendsten Kulturideale, die durch ihn neu und eigentümlich verknüpft sind. Seit Aristoteles gab es kein so umfassendes System mehr, seit Plato keine so

der Geist verbindet sich nur äußerlich mit einer andersartigen Welt, macht sie als widergöttliche zum Knechte seiner Gottheit, ist aber damit in seiner weltlichen Betätigung außerhalb der Versöhnung. Das ist der Standpunkt der kirchlichen Weltherrschaft. Das Wahre ist, daß die Religion sich konkret in der Welt entwickelt und zur Objektivität ausbreitet. Das ist der Standpunkt der Weltdurchdringung oder der Sittlichkeit, welche im Staate Realität hat. Das religiöse Bewußtsein betätigt sich ferner auf dem idealen Gebiet der Wissenschaft, nicht bloß auf dem realen der Sittlichkeit. Wie wir hier als das Extrem die Unfreiheit in der Freiheit hatten, so dort die subjektive Freiheit ohne objektiven Inhalt (Rationalismus). Das rechte Verhältnis ist dies. Religion ist die Wahrheit in der Form des Fühlens und Vorstellens, Philosophie in der des vernünftigen Denkens. Beide haben denselben Inhalt, die absolute Wahrheit, aber erst die Philosophie ist die begriffliche Rechtfertigung des Christentums. Trotzdem ist Philosophie für die Frömmigkeit nicht notwendig, weil die Wahrheit der Versöhnung auch als Glaubensgewißheit vorhanden ist, ja sogar vor der Philosophie vorhanden war. Anderwärts äußert sich Hegel darüber sehr interessant: „Die Religiosität und Sittlichkeit eines beschränkten Lebens, eines Hirten, eines Bauern, in ihrer konzentrierten Innerlichkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Wert und denselben Wert wie die Religion und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins.“ [1]) Die praktische Versöhnung des Menschen, wie sie wesentlich dem Gefühle inhäriert, wird von der Philosophie nicht verworfen, sondern erhält durch dieselbe nur den durch das Denken gereinigten Inhalt wieder. „Die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt.“ [2]) So kommt die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft zustande.

[1]) Rosenkranz a. a. O. S. 377. [2]) II 288.

nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig. Die christliche Wahrheit muß ferner den einzelnen Subjekten zugeeignet werden, da die Religion nur in dem allgemein anerkannten Glaubensinhalt ihr Regulativ hat. Darin besteht die Notwendigkeit des Lehrstandes der Kirche. 2. Das Sakrament der Taufe. Es bedeutet die Aufnahme des Kindes in die Gemeinschaft der Kirche. Der Sinn ist, daß das Kind nicht im Elend geboren ist und eine feindliche Welt antrifft, sondern daß seine Welt die Kirche als vorhandener Zustand der Versöhnung ist. Seine Bestimmung ist, seinen einzigen Feind, das natürliche Herz zu überwinden, um der Versöhnung der Gemeinde teilhaftig zu werden. Diese Wiedergeburt ist kein unendlicher Geburtsschmerz mehr wie zu Zeiten Christi, auch kein unendlicher Progreß, wie Kant meint, sondern ein einfaches Ergreifen der Versöhnung, in der das Böse an sich schon überwunden ist. Die Erziehung von seiten der Kirche besteht demnach in der autoritativen Gewöhnung des Kindes an den Willen Gottes, damit dessen Wille sein Wille, dessen Geist sein Geist werde. 3. Das Sakrament des Abendmahls. Es ist der Genuß der angeeigneten Versöhnung, der Gegenwart Gottes, unio mystica. Die Notwendigkeit besteht in der Notwendigkeit sinnlicher Anschauung. Von der katholischen Auffassung des Abendmahls, welche Gott zu einem äußerlichen Ding und den Menschen zu einem Knechte der Kirche macht, ist fortzugehen zu der lutherischen, nach welcher man die wahrhafte Gegenwart Gottes im Glauben genießt. Die reformierte Lehre, welche den gegenwärtigen Gott nur in der Vorstellung und Erinnerung sein läßt, ist geistlos, rationalistisch, moralisch.

c) *Die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit.*

Da Religion Freiheit ist und Freiheit Betätigung, so muß sich die Religion in der Welt objektivieren. Der Geist kann bei der unmittelbaren Versöhnung stehen bleiben und ein konzentriertes, unentwickeltes Leben in sich führen; aber damit tritt er in Gegensatz zur Welt und zu sich: denn das Subjekt hat den Trieb zu äußerer Betätigung in sich. Das ist der Standpunkt der mönchischen Weltverneinung. Oder

III. Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes.

Die Versöhnung Gottes mit der Welt ist in der äußerlichen Geschichte eines einzelnen Menschen offenbar geworden und ist auf dieselbe Weise keiner Erneuerung fähig. Um die Vergangenheit als Gegenwart und Zukunft festzuhalten, muß die Person Christi vergeistigt, verinnerlicht werden, um als allgemeines Selbstbewußtsein alle Tage bei seiner Gemeinde sein zu können. Der Übergang vom Äußerlichen in das Innere wird vorgestellt in der Wiederkunft Christi im Geiste, in dem Tröster, welcher die Gemeinde konstituiert.

a) *Begriff oder Entstehung der Gemeinde.*

Das Ausgießen des heiligen Geistes hatte den Zweck, den einzelnen göttlichen Prozeß in Christus den einzelnen Subjekten zuzueignen und sie dadurch zu Bürgern im Reich Gottes und zu einer Gemeinschaft der Liebe zu machen. Die göttliche Liebe, wie sie die erste Gemeinde in der Geschichte Christi anschaute, wurde Entstehungsgrund der Kirche. Dieser Glaubensgrund ist auch der unsere. Die Frömmigkeit erhebt sich an dem biblischen Bilde Christi zu der anschauenden, sinnlichen Gewißheit, daß die Versöhnung der Welt an sich vollbracht ist. Dies ist die einzige Vermittlung des Glaubens, in der „Beseligung vermittels dieses Ergreifens" ist die Gottentfremdung schon aufgehoben.

b) *Die Realisierung der Gemeinde.*

Diese besteht in der organisierten Kirche als dem Mittel, die Wahrheit in den einzelnen Subjekten zum Bewußtsein und zur Betätigung zu bringen. Die Mittel dazu sind dreifach. 1. Die Lehre. Aufgabe der Kirchenlehre war es, das allgemein gegebene Versöhnungsbewußtsein, auch mit den Mitteln der Philosophie, begrifflich zu fixieren, um die Versöhnung der ersten Gemeinde konstant zu machen. Weil eben der historische Verlauf des Lebens Christi, wie alle Historie, diskutabel bleibt, und deshalb der heilige Geist allein die Substanz des Glaubens als unentwindbares Besitztum festhalten kann, war die Dogmenbildung der Kirche

weltüberlegene Innerlichkeit. Ohne den breiten Stimmungshintergrund ist aber auch keine gerechte Würdigung der Religionsphilosophie möglich: für sich betrachtet, muß sie rätselhaft, oft exzentrisch erscheinen. Die Agentien im Lebensgange des Philosophen haben gezeigt, wie das von Hause aus religiöse Interesse von dem philosophischen überholt wurde, um sich dann wieder mit ihm zu einen. Wir gehen jetzt von den rein philosophischen Prinzipien aus, um die Art ihrer Verbindung mit den religiösen besser hervortreten zu lassen.

Wie verhalten sich Innenwelt und Außenwelt, Subjekt und Objekt zueinander? Das ist eine Hauptfrage aller Philosophie. Daß Hegels Arbeit wesentlich eine geschichtliche war, d. h. eine aus der Menge des historischen Gedankenstoffes gewonnene, ist nicht zufällig, beruht vielmehr auf der Überzeugung, daß das Subjekt nicht werden kann ohne das Objekt, sondern die Höhe seines Wertes von Zahl und Größe seiner Inhalte abhängt. Darum die freudige Versenkung in Natur- und Menschenleben, das rastlose Suchen immer neuer Stoffe und Werte. Aber die Hingabe an das All ist keineswegs Selbstzweck: über allem zeitlichen Progreß steht das selbsttätige Subjekt, welches alle Wahrnehmungs- und Geistesinhalte auf eine unwandelbare Substanz hin prüft und so das weitverzweigte Alleben zu individueller Wertung vereinheitlicht. Denn das höchste Prinzip alles Lebens ist das Ich, die weltgestaltende Tätigkeit und das weltgewordene Insichsein. Alles Geschehen der Außenwelt wird durch die spontan-autonome Tätigkeit des Subjekts in einen inneren, wesenbildenden Prozeß verwandelt, und in der Wesenstiefe des Menschen der Ruhepunkt und die Versöhnung mit den Objekten gefunden. So erhebt sich über aller Erfahrungswelt durch die Konzentration des Geisteslebens ein selbständiges Reich von Ideen und Energien, die den Wert und die Macht des Menschen ausmachen.

Aber diese Lebensanschauung ist nicht möglich ohne die metaphysischen Stützen. Dem Primat des Subjekts muß eine superiore Ausstattung mit Mitteln entsprechen, welche den Dingen auf ihren Wahrheitsgrund zu dringen vermögen.

Es ist die höchste Würde des Menschen, daß er die objektive Welt in ihrem Ansich erkennen und durch die Umsetzung in eine Begriffswelt beherrschen kann. Das Wissen bleibt in der starren, für Werte gleichgültigen Notwendigkeit des empirischen Geschehens stecken, erst das Erkennen greift aus den Komplikationen der Vernunft die Wahrheit heraus und erhebt den Menschen in die Freiheit eines unwandelbaren Vernunftreiches, welches über alle natürlich-gesetzliche Vergänglichkeit erhaben ist. Das begründet eine eigene Betrachtung der Geschichte als der Hauptquelle der Geistesinhalte. Die Historie ist kein psychologisch-mechanisches Geschiebe, sondern über dem individuellen Ich steht die Einheit und Allgemeinheit des transzendentalen Subjekts, welches in und an dem natürlich-gesetzmäßigen Werden seine eigenen Ideen und Kräfte zweckvoll entfaltet. Diese gilt es aus der Geschichte zu abstrahieren und sich zu individuellem Gehalt anzueignen, dann wird aus der leeren, in freischwebender Stimmung schwankenden Subjektivität das konkrete, freie Ich, das durch die Aufnahme der Inhalte des Allebens dieses beherrscht und selbst in seinem In- und Beisichsein Befriedigung genießt.

Es scheint, als könne eine solche Weltanschauung in der Gegenwart keine Anknüpfung mehr finden. „Der Weltgeist unserer Zeit, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach außen gerissen, ist abgehalten, sich nach innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigentümlichen Heimat sich selbst zu genießen." [1]) In der Tat ist im Laufe des 19. Jahrhunderts der Glaube an die schöpferische Kraft und absolute Autonomie des menschlichen Ich von dem gegenständlichen Interesse absorbiert und die Selbständigkeit des individuellen Geisteslebens von einem naturgesetzlich gedeuteten Kulturprozeß zerstört worden. Indem das naturwissenschaftliche Verfahren durch die empirische Psychologie auf die Geschichte übertragen wird (Dilthey-Wundt), bleibt kein Raum mehr für das Individuelle, Einmalige, Besondere und ebensowenig für die Differenzierung und Normierung

[1]) VI. XXXV.

der aus der Historie selbständig und frei erwachsenden Werte. Der Übermacht der mechanistischen Welterklärung, welche von weittragender Bedeutung für religiös-sittliche Bestimmungen ist, sucht aber neuerdings eine andere Richtung besonders stark zu steuern, indem sie eine Geschichtslogik nach dem Vorbilde des deutschen Idealismus auszubilden bestrebt ist (Rickert-Windelband). Ganz wie bei Hegel wird die Unterscheidung von erkenntnistheoretischem und psychologischem Subjekt zur Grundlage genommen, jenes als zwecksetzende, autonome Tätigkeit, dieses als Erscheinungsform erkannt, nur daß die individuellen Geschichtsbildungen dann nicht apriori aus einem Allgemeinbegriff deduziert und dadurch logisch mechanisiert, sondern empirisch aufgenommen, zu Werteinheiten und Ideenkomplexen verbunden und von der synthetisch-teleologischen Vernunft normiert werden. So tritt anstelle der nomothetischen die idiographische Begriffsbildung, welche dem Irrationalen in der Geschichte gerecht wird und eine sittliche oder religiöse Zweckbeziehung ermöglicht. Damit ist die Souveränität des menschlichen Ich und ein zweckvoller Lebenszusammenhang bei allen Kreisbewegungen der Kultur wieder erkannt und dem Geiste Hegels neue Wirkungskraft versprochen. Zugleich ist der Weg zur Metaphysik wieder beschritten, das Kulturproblem auf erkenntnistheoretische Basis gestellt und damit auch einer entsprechenden Religionsphilosophie eine neue Stütze gegeben.

Einer größeren Verwendung der bis jetzt aufgeführten Prinzipien in der gegenwärtigen Religionsphilosophie scheint die weit verbreitete, kantisierende Richtung entgegenzustehen. Allein diese erscheint doch weniger hinderlich werden zu sollen, wenn man bedenkt, daß ein großer Teil ihrer Erfolge nicht in ihr selbst begründet liegt, sondern in äußeren Bedingungen: dem besonders durch die Hegelsche Metaphysik genährten Mißtrauen gegen ontologische Argumentationen und den diskreditierenden Verbildungen der Hegelschen Religionsphilosophie, dem Umschlag der Zeitstimmung im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts von einseitigem Idealismus zu ebenso einseitigem Realismus und dem nunmehrigen Magnetismus positivistischer Kulturideale. Der

Neukantianismus kam den veränderten Zeitbedürfnissen entgegen und hat deshalb nicht nur zeitgenössischen Eigenwert, sondern hat sich, besonders durch seine bedeutendste Ausgestaltung im Ritschlianismus, zweifellos auch außerordentlich hohe Verdienste um die Förderung der Religionswissenschaft erworben, so mit der schärferen Abgrenzung der Religion gegen andere Gebiete und mit der ausdrücklichen Betonung des Realcharakters derselben. Gleichwohl scheinen uns auch die Zeitschranken nicht verkennbar zu sein. Die stark soziale Orientierung dogmatischer Positionen, die Abkehr von allem Metaphysisch-Mystischen und demgemäß die folgerichtige Verschränkung der Religion durch sozialethische Faktoren, die durch das moderne Ideal der Kraftsteigerung gegebene Betonung der Aktivität der Religion, — das sind Momente, denen bereits neue Zeitstimmungen entgegenstehen, wie der bis zum Extrem gesteigerte Individualismus, sowohl als Abneigung gegen die Knechtung des Individuums unter Kulturziele wie als Tendenz zur Rettung einer selbständigen, befriedigenden Innerlichkeit durch kontemplativen Genuß. Die bereits erwähnte individualistische Richtung in der Geschichtswissenschaft entspricht durchaus einem auf allen Lebensgebieten hervorbrechenden Geiste, der in der autonomen Kraft des Individuums Ziel und Streben findet.

Damit sind der Religionsphilosophie neue Wege ermöglicht. Hat der Mensch in seinem eigenen Innern Grund und Ziel des Lebens zu suchen, so kann auch die Religion nicht ausschließlich in Lebenswerten bestehen, sondern muß über Kultur und Ethik hinaus ein selbständiges, absolutes Reich von Gütern erreichen: denn die Innerlichkeit in der Religion ist Mystik, welche die Aktivität in der Moral durch Rezeptivität ergänzt. Das Individuell-Mystische als Grundcharakter der Religion und Möglichkeitsgrund der religiösen Erfahrung ist das Charakteristikum des Hegelschen Typus gegenüber der durch die Sittlichkeit gewonnenen Erfahrung bei Kant. Beide Momente sind zwar von Schülern Ritschls schon verknüpft worden, jedoch meist ohne Aufnahme der zum Wesen der Mystik notwendigen metaphysischen

Stützen.[1]) Die Souveränität der Religion in einem von äußeren Bedingungen unabhängigen Reich des Innern muß gegen alle Halbheiten festgehalten werden. Die weitere Frage ist nun aber die, wie bei der Verneinung des rein empirischen Charakters der Religion dieselbe vor subjektiver Willkür zu schützen ist. Auch hier hat Hegel eine moderne Antwort. Weder einfache, supranaturalistische Autoritätsherrschaft, noch platte, rationalistische Vernünftelei beweisen den Wahrheitsgehalt der Religion, sondern allein das Zeugnis des Geistes vom Geiste der zahlreichen und mannigfaltigen Religionen. Erst durch eine große Über- und Zusammenschau der religiösen Erscheinungsformen und Entwicklungsgesetze im Laufe der Geschichte festigen sich die aus der absoluten Religion abstrahierten Inhalte und Werte. Hierin ist die Hegelsche Spekulation für die Folgezeit und die modern historisierende Richtung geradezu vorbildlich geworden, indem von ihr die Methode historisch-pragmatischer Analyse zur Herausarbeitung der religiösen Substanz den mächtigsten Antrieb erhalten hat.

Die neu gewonnenen Beziehungen der Gegenwart zum deutschen Idealismus im allgemeinen müssen konsequenterweise ihren Einfluß auch auf das Verhältnis von Religion und Welterkennen ausüben. Korrespondieren die Gesetze des Seins und Denkens, und ist alles kausale Geschehen nur das zweckgesetzte Mittel für den teleologischen Fortgang der Vernunft, so ist dies nur begreiflich durch ein übergreifendes, metaphysisches Prinzip. Gott als die zusammenhaltende Einheit aller erscheinenden Mannigfaltigkeit, als der Realgrund von Subjekt und Objekt und deshalb als notwendige Voraussetzung einer objektiven Wahrheitserkenntnis ist darum auch für Hegel das Grundfaktum des Geistes, unbeweisbar, aber unentbehrlich, weil denknotwendig. Diese ontologische Begründung der Gottesvorstellung und damit die metaphysische Fundierung der Religionsphilosophie gerade durch Hegel ist nicht nur deshalb wichtig, weil dieser damit zum Typus der Kant entgegengesetzten Entwicklungsreihe

[1]) Z. B. Kaftan, das Wesen der christlichen Religion. Basel 1888.

wurde, sondern hat auch geschichtsteleologische Bedeutung. Religion und Welterkennen zeigen in geschichtlicher Betrachtung eine — Seitenbildungen nicht ausschließende — kontinuierliche Entwicklung von anfänglicher Identität durch wachsende Verselbständigung zu völliger gegenseitiger Emancipation. Aber an demselben Punkte, wo der Bruch erfolgte (Kant), setzte unter veränderten Bedingungen ihre gegenseitige Bezugnahme wieder ein, um schließlich in Hegel prinzipiell wenigstens das Recht derselben zu erweisen. Alle seitherigen Grenzbestimmungen bewegen sich zwischen den beiden Polen, Kant und Hegel. Wo von neuem auf den deutschen Idealismus zurückgegriffen werden wird, da wird mit dem Glauben an eine zweckmäßige Geschichtsbildung auch der Glaube an die Rationalität der Entwicklung von Religion und Erkenntnis unmittelbar gegeben sein.

Noch von einer andern Anschauung aus ergab sich für Hegel diese Denknotwendigkeit. Ist die Welt die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes und der Mensch Zweck und Ziel der Schöpfung, so muß alles Sein auch für ihn erkennbar sein, wenn anders es für ihn geschaffen sein soll. Das begründet eine Verkettung von Gottes- und Wahrheitserkenntnis; beide stehen und fallen miteinander. Diese Gedankenkonsequenz scheint sich gegenüber dem Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft wieder mehr durchsetzen zu sollen. Die Philosophie wird mehr und mehr wieder monistisch und hält an der Einheit des Geisteslebens fest. Die neukantische Theologie, welche mit der Ausschaltung des theoretischen Momentes aus der Religion auf den historischen Jesus als den einzig sicheren Beweisgrund gewiesen war, sieht sich mit der wachsenden Relativierung der Geschichte auch dieser Stütze beraubt und macht charakteristischerweise in der eigenen Schule die Wendung in die Metaphysik.[1]

Mit diesem Rückgang auf den Hegelschen Typus ist aber sofort eine neue Problemstellung gegeben. Ist Gott Schöpfer Himmels und der Erde — um diese Ausdrücke

[1]) Tröltsch-Heidelberg; Wobbermin-Berlin u. a.

für „Reich des Vaters" und „Reich des Sohnes" zu gebrauchen —, so besteht die Alternative: entweder ist die Welt die Selbstentfaltung des absoluten Geistes, der sich mittels der Wahrheits- und Wesenserkenntnis in der Gesamtoffenbarung von Natur, Profan- und Religionsgeschichte gottebenbildliche Wesen heranbilden will, oder sie ist fast in platonisch-gnostischem Sinne nur der nichtige, vergängliche Ball für eine Partikularoffenbarung in zwei singulärgeschichtlichen Religionen. Diese Doppelfrage scheint uns das oft unbewußte Problem in den Wandlungen der christlichen Religionsgeschichte gewesen zu sein, und es ist zweifellos das Verdienst Hegels, daß es gerade da in aller Schärfe herausgekehrt wurde, wo beide Auffassungen sich einseitig ausgelebt zu haben schienen; denn es bedeutet nichts anderes als den Kampf der alten mit der neuen Zeit, in dessen Krisis Hegel gestellt war. Auf der einen Seite die Idealisierung und Vergötterung der Kultur durch die Substruktion der Religion (Spinoza, Leibniz, Goethe) mit der Folgeerscheinung des Rationalismus, auf der anderen die hartnäckige Isolierung des Christentums im Supranaturalismus. Die religionswissenschaftliche Lage der Gegenwart zeigt dazu einen weiteren Typus. Der konsequente Ritschlianismus verzichtet auf eine prinzipielle Stellungnahme zur gestellten Alternative, wirft sich mit aller Kraft auf die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden und weiß die Selbständigkeit der Religion nicht anders zu retten als durch Einspinnen derselben in eine Sonderwelt der Werturteile.

Eine Zurückschiebung des Problems zu Hegel scheint uns neue Ausblicke zu bieten. Er hat es, im Prinzip wenigstens, durch den bedeutsamen Begriff des Gottmenschentums gelöst. Die Welt eine Entfaltung der göttlichen Wesensfülle, aber alle Vernunft und Wahrheit in natürlichen, menschlichen Komplikationen, daher die göttliche Aufgabe des Menschen als des Zweckes und Zieles der Schöpfung, die Idealität alles Seins und die Substanz alles Geschehens sich zu individuellem Besitze anzueignen, aber dies nur durch die entschiedene Negation alles Partikular-Natürlichen, durch eine freie Hingabe an das göttliche Wesen, um „in seinem

Lichte das Licht zu schauen" und in der unio mystica des Glaubens die substantielle Einheit mit ihm in einem inneren, wahrhaft ewigen Reich immer tiefer zu erreichen. Bei aller schillernden und verwirrenden Darstellung, bei allem Mangel an endlicher Durcharbeitung scheinen uns dies die Grundgedanken der Hegelschen Religionsphilosophie zu sein. Ist Gott eine Einheit, so muß er sich in der ganzen Welt gleicherweise offenbaren: ist der Mensch ein einheitliches Wesen, so kann er nur *einen* Anfang und *ein* Ziel haben: kommt er von Gott, so reicht er mit Vernunft und Willen in das Göttliche, geht er zu Gott, so kann nichts anderes als Religion sein höchstes Ziel und Gut sein. Aus diesem eng geschlossenen Gedankenring ist in der Tat nicht ohne Gefahr der Inkonsequenz herauszukommen. Es kann keinen Religionstrieb *neben* einer Kulturtendenz geben, aber auch keine selbständigen Geschichtsziele, zu denen die Religion nur eine unentbehrliche Zutat wäre. Daraus ist zu verstehen, warum für Hegel Religion und Philosophie dasselbe Problem haben: Lösung des Konflikts zwischen Ich- und Weltbewußtsein. Alle Kultur ist ein Fortschritt zur Geistesfreiheit durch die in der Erkenntnis vermittelte Herrschaft über die Natur und die Aufnahme der in der Geschichte entwickelten Ideen: alle Arbeit an der Welt hat aber letztlich nur das Ziel, das eigene Wesen zu erhöhen und dem unendlichen Leben näher zu bringen. Das ist die Tendenz der Definition der Religion als des Selbstbewußtseins des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes. Der Begriff der Religion will nur die Inhaltsbestimmtheit im allgemeinen angeben,[1]) die Aneignung der wesenhaften Inhalte aber will als eine Freiheitstat des ganzen Menschen betrachtet sein.[2]) Man braucht nur abzusehen von den intellektualistischen Schranken und dem unhaltbaren Standpunkt des absoluten Wissens, so hat man den Kern einer großen und weiten Auffassung von der Religion, wie sie neuerdings am fruchtbarsten zu dem Gedanken einer „uni-

[1]) Vgl. S. 58, [6]).
[2]) Vgl. S. 19f.

versalen Religion" in Euckens „Wahrheitsgehalt der Religion" ausgebildet worden ist.[1])

Gerade die Einstellung der Religion in den gesamten Lebenszusammenhang ist das Hauptverdienst Hegels und das Moment, das sich bis jetzt als das triebkräftigste erwiesen hat und sicherlich auch ferner noch erweisen wird. Es bedeutet eine Absage an die selbstgenugsame Engherzigkeit einer „charakteristischen Religion", welche der Welt als einem eitlen Zweckmittel gegenüber entweder in spröder Exklusivität und tatenloser Apathie bleibt, oder bei engbegrenztem Wirkungskreis den Schwankungen religiöser Stimmungen sich aussetzt. Andrerseits ist aber auch die weltfreudige Arbeit nicht von der dumpfen Ergebenheit in ein non ignoramus oder den starren Gang der Gesetzmäßigkeit begleitet, sondern erhält sub specie aeternitatis erst rechten Antrieb und Kraft und macht durch den Reiz neuer Anfänge das Individuum elastisch.

Es erhebt sich nun die Frage: ist die Aktivität der universalen Religion, welche sich bis jetzt im wesentlichen als eine an die Kultur gebundene Freiheitstat des Menschen dargestellt hat, dem unendlichen Progreß der geschichtlichen Entwicklung unterworfen, oder erreicht sie irgendwo ein selbständiges Gebiet und darin vielleicht einen absoluten Ruhepunkt? Die Kultusformen, welche nach Hegel die Mittel der Religion bilden, sind weder Vehikel der Religion, noch bloße Ausflüsse derselben, so daß die Religion in beiden Fällen kein absolut selbständiges Gebiet erreichte, vielmehr sind sie in erster Linie nur Mittel, die substantielle Einheit mit Gott hervorzubringen. Das charakteristische

[1]) Leipzig 1901. Der Anklang, welchen dieses dem Hegelschen Geiste so verwandte Buch gefunden hat, ist ein Zeichen dafür, wie Hegels Grundanschauung von Religion und Geistesleben wieder Boden gewinnt. Überhaupt dürfte das Werk eine glückliche Verarbeitung und Weiterbildung Hegelscher Prinzipien sein; wegen häufiger Berührung mit unseren Ausführungen braucht nicht immer wieder auf dasselbe verwiesen zu werden. Denselben Grundton führen auch die vortrefflichen Werke von Pfleiderer und den holländischen und englisch-schottischen Hegelianern, die wir in folgendem als „Neuhegelianer" anführen.

Wesen der Religion besteht also in der Einheit mit Gott oder der Lebensgemeinschaft, wenn man mehr die Zuständlichkeit der Religion, in der unmittelbaren Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch, wenn man mehr den religiösen Akt zum Ausdruck bringen will. Alle Bindung der Religion an die Moral und Auflösung derselben in Wissenschaft oder Staat ist also ausgeschlossen. In Christus ist die vollkommene Offenbarung Gottes erschienen; das Reich Gottes, das er gebracht hat, ist nicht in erster Linie eine Aufgabe, sondern die Gabe des vollkommenen Gnadenbewußtseins in der lebendigen Gegenwart Gottes.[1] Das Christentum ist deshalb die absolute Religion, weil es bedingungsloses, absolutes Versöhnungsbewußtsein zueignet.[2] Nunmehr bestimmt sich auch das Verhältnis zwischen Begriff und Idee der Religion näher. Aus der Aktivität der Religion wird jetzt schlechthinige Rezeptivität, d. h. der Glaube erscheint jetzt nicht mehr als eine Tat des Menschen, sondern Gottes; denn indem der Mensch innerhalb des Christentums steht, empfindet er sein sittliches Aufsteigen zu Gott als ein Herabkommen göttlicher Energien, seine Freiheit wird nicht vernichtet, sondern sie energiert nur in der Allmacht Gottes.

II. Ausführung der Prinzipien.

Der Aufriß der Prinzipien konnte leicht den Schein des Idealisierens erwecken, aber es wurden mit Absicht die Grundtriebe, Lebensanschauungen und bildungsfähigen Gedankenzentren aus allen systematischen Verkapselungen herausgekehrt, um nicht nur den Gesamtanblick für das veränderte wissenschaftliche Verständnis der Gegenwart zu erleichtern, sondern auch für die folgende Einzelkritik eine natürliche Basis gewonnen zu haben.

[1]) Vgl. S. 85.
[2]) Vgl. S. 85 u. 86.

1. Mensch und Welt.

Haben die Prinzipien gezeigt, daß Hegels Grundanschauung von der Universalität und Göttlichkeit der menschlichen Bildungselemente, von der Selbständigkeit und Freiheit des Subjekts, durchaus dem Geiste der Neuzeit entspricht und deshalb immer wieder, ja gerade jetzt Anknüpfung finden kann, so macht die nähere Ausführung eine energische Befreiung von den zeitgenössischen Schranken notwendig. Das Formprinzip der Alten, welches die Wirklichkeit ins Begriffliche, Ideelle und Schattenhafte auflöst, ohne die empirische Sache selbst zu ihrem Rechte kommen zu lassen, muß aufgegeben werden. Das bedingt schon eine andere Auffassung vom individuellen Geistesleben. An der Einheit und Selbständigkeit desselben ist zwar festzuhalten, aber diese entsteht nicht durch die Dialektik reiner Denkformen und die Spiritualisierung der sittlichen Freiheit, sondern das konstruktive Denken ist durch ein gegenständliches zu ersetzen und die Sittlichkeit gegen das Denken freier und selbständiger zu stellen. Dann erweist sich der Widerspruch im Geistesleben als Irrtumsfähigkeit gegenüber der Wahrheit und als ein „radikales Böses" gegenüber dem Fortschritt des Guten. Daraus entsteht ein neuer Anblick der Wirklichkeit. Sie ist kein Vernunftsystem, das im absoluten Wissen sich ohne Rest reflektieren ließe, sondern zeigt reale Unvernunft und Widersprüche. Namentlich besteht die Geschichte nicht in einer natürlichen Teleologie der Ideen, aus denen apriori neue Naturgesetze zu statuieren wären, sondern neben dem Fortschritt ebenso in vernunftwidrigen Rückwärtsbewegungen und scheinbar gedankenlosen Zirkeln. Eine Idealisierung und Vergötterung der Kultur nach Art der Aufklärung ist also nicht möglich wegen der Widerstände in Natur- und Geistesleben. Trotzdem hat Hegel gegenüber anderen Versuchen das Verdienst, die Idealitäten der Geschichte reiner und leuchtender herausgestellt zu haben, so daß bei ihm von einer schlechthinigen Vergötterung des Menschen nicht die Rede sein kann.

Wie der empirischen Welt, so ist auch der sittlichen

eine größere Freiheit einzuräumen. Die sittliche Freiheit ist nicht mehr in pantheistischer Weise mit der Notwendigkeit des (idealen) Geschehens zu identifizieren, so daß das Böse nur eine zu überwindende Hemmung des sittlich notwendigen Fortschritts wäre, sondern sie behauptet ihrerseits unabhängig vom Denken ihre eigenen Gesetze. Danach aber ist das Böse nicht etwas Negatives, eine Beraubung des Guten, sondern ein positiver Widerstand, ein „radikales Böses" ganz in Kantischem Sinne. Aus alledem ergeben sich wichtige Folgerungen für den Begriff der Religion. Die Aneignung der göttlichen Lebensinhalte geschieht nicht durch eine Selbstbewegung der göttlichen Vernunft in uns, sondern erst auf Grund empirisch-genetisch gewonnener Offenbarungswerte, deren subjektive Verarbeitung letztlich eine axiomatische Tat bleibt. Mit der Loslösung der sittlichen Freiheit von den reinen Denkakten ist andrerseits noch ein selbständiges Gebiet gegeben, in dem das Vordringen zu göttlichem Wesen durch einen endlosen „Kampf des guten und bösen Prinzips" bedingt ist. Wie also auf der einen Seite ein absolutes Wissen unmöglich ist, weil das Denken nur eine approximative Wahrheitserkenntnis ermöglicht, so kann es auf der anderen Seite auch kein absolutes Leben geben, weil dasselbe nicht in einem Denkprozeß aufgeht, sondern am Bösen reale Hemmungen hat. Das führt zur zentralen Frage nach dem Verhältnis von

2. Gott und Mensch.

Der Hauptfehler des Hegelschen Gottesbegriffs ist die Identifikation von göttlichem und menschlichem Bewußtsein, durch psychologische Analogie entstanden. Dadurch daß der Geist wesentlich als Intellekt gefaßt und seiner Selbständigkeit durch die notwendige Beziehung auf das Nicht-Ich beraubt wird, verflüchtigt sich auch das göttliche Wirken in logische Denkakte und wird inhaltlich dem Selbst der Menschen gleichgesetzt, ohne freilich seine Selbstunterscheidung zu verlieren. Daher auch die Sprödigkeit Hegels, Eigenschaften Gottes zu prädizieren, dagegen der Versuch, die Fülle Gottes logisch bestimmen zu wollen. Allein es

muß aufgegeben werden. Gott in seinem Ansich durch anthropologische Analogien erkennen zu wollen; überhaupt ist er nicht auf rein intellektuell-formalistischem Wege erkennbar, sondern nur in seinem Für-uns als anthropokosmischer Reflex unserer theoretischen und praktischen Erfahrung. Derselbe Fehler einer logischen Verflachung und pantheistischen Verunreinigung erweist sich auch bei der Bestimmung der menschlichen Seite. Die göttlichen Inhalte unterscheiden sich nicht wesentlich von denen, welche der endliche Geist durch die Erfahrung des Selbstbewußtseins aus sich selbst produziert: das religiöse Denken als die einzige Quelle religiösen Lebens ist nur ein naturnotwendiges Nachdenken der angeborenen göttlichen Vernunft, die Offenbarung eine immanente Vernunfterkenntnis.

Die Hegelschen Extreme dieser Auffassung sind von den Neuhegelianern abgestreift worden, indem religiöse und weltliche Erkenntnis reinlicher geschieden und die dialektische Denknotwendigkeit durch eine Realerfahrung ersetzt wurden. Dagegen die von ihnen mit Recht festgehaltene Erkenntnis Hegels bestand darin, daß die religiöse Offenbarung nicht durch einen mechanisch-magisch wirkenden, übernatürlichen Prozeß isoliert ist, sondern mit dem kulturellen Fortschritt im Zusammenhange steht, indem die Religion als Synthese von Ich- und Weltbewußtsein nur korrespondierend mit diesen beiden Seiten fortschreiten kann. Eine Abgrenzung der Religion gegen das allgemeine Geistesleben wird diesen imponierenden Gedanken Hegels von der Religion als dem Zentralpunkt und Hauptthema aller Kultur geschichtlich und ontologisch zu verwenden haben.

Nach alledem kann natürlich nicht von einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung innerhalb der Religionsgeschichte die Rede sein; vielmehr ist es der eine Gott, der in und an der Geschichte allen Völkern je nach ihrer Empfänglichkeit in verschiedenen Wahrheitsmomenten sich kund gibt; eine partikulare Offenbarung widerspräche der Einheit und universalen Wirkamkeit Gottes. Die religionsgeschichtliche Betrachtung hat es also nicht mit zwei fertigen Größen, einer übernatürlich vermittelten Wahrheit und einer

ausschließlich menschlichen Erkenntnis zu tun, sondern die Scheidung zwischen wesenhaft Göttlichem und menschlicher Erscheinungsform hat erst zu geschehen. Hegel hat den ersten noch zu erörternden Versuch einer solchen Betrachtung gemacht, und die Einführung desselben Prinzips in die christliche Dogmatik, wie sie schon von Schleiermacher begonnen war, hat Richard Rothe zu einem der bedeutendsten und allseitig beachteten Theologen des 19. Jahrhunderts gemacht. Die allgemeine Schätzung, welche die Rotheschen Ausführungen immer noch genießen, die Tatkraft, mit welcher das Prinzip des Gottmenschentums auch auf die Kirchengeschichte angewandt worden ist, eröffnen die Aussicht für weitere Benutzung desselben auf dem Gesamtgebiet der Religionsgeschichte.

3. Der Begriff der Religion.

Schon über die Begriffsbestimmungen — Begriff, Wesen der Religion — herrscht in der gegenwärtigen Debatte so wenig Einverständnis, daß der Gang der Forschung durch eine verschiedene, teilweise verwirrende Terminologie vielfach gehemmt wird. Die erste Arbeit müßte deshalb eine möglichst einhellige, in der Philosophie orientierte Festlegung der Termini sein, wobei auf eine möglichst weite Fassung derselben Rücksicht zu nehmen wäre. Hegel scheint uns auf dem rechten Wege zu sein, wenn er mit dem Begriff der Religion nur deren ganz allgemeine Bestimmtheit angeben will, nur ist der Gedanke abzuhalten, als ob dem Begriff an sich schon eine Realität des Inhaltes entsprechen müsse. Begriff ist eine rein logische Bestimmung und bezeichnet die einheitliche Abstraktion vom Mannigfaltigen. Es ist also eine Definition der Religion zu suchen, welche das Charakteristikum des Phänomens angibt. Hegel hat sie gemäß seiner Methode auf psychologisch-metaphysischem Wege gefunden, heutzutage wird sie auf psychologisch-historischem Wege erreicht werden müssen. In der Tat stimmen auch die beiderseitigen Resultate darin überein, daß die Gottesidee die Zentralidee der Religion ist.[1] Scheinbar ist dies selbst-

[1] Bergemann (Die Religion, Leipzig 1903) hat dies neuerdings herausgestellt.

verständlich, bedarf aber doch der ausdrücklichen Fixierung, weil daneben oft Definitionen gegeben werden, welche statt des Charakteristikums einzelne, sekundäre Momente in sich fassen. Hegels Begriff: „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes" muß aber seiner pantheistischen Färbung wegen durch eine andere von ihm selbst als allgemeinere, aber ebenso als hinreichend bezeichnete Formel: „Beziehung des Menschen zu Gott" ersetzt werden. Gewiß ist diese Definition schon sehr alt, aber von Hegel zum erstenmal wissenschaftlich entwickelt und kann u. E. auch in der Gegenwart nicht mehr näher präzisiert werden aus Gründen, die erst aus der Wesensbestimmung der Religion hervorgehen werden.

4. Die psychischen Formen der Religion.

Wir wählen diese deutliche Bezeichnung, weil eine psychologische Untersuchung unter dem Titel „das Wesen der Religion" [1] dem Begriff „Wesen" eine schiefe Beziehung gibt. Hegels Analyse der Bewußtseinsformen ist bereits eingehend kritisiert, so daß nur noch die Bedeutung derselben herauszuheben ist. Die erstmalig systematisch entwickelte Erkenntnis, daß Denken, Fühlen und Wollen gleichberechtigte, konstitutive Elemente des religiösen Phänomens bilden, gehört zu den dauerndsten Verdiensten Hegels. Während die Verdrehungen und Verbildungen seiner Religionsphilosophie auch diese Lehre nicht zu sofortigem Durchbruch kommen ließen, ist sie von andersartigen Untersuchungen aus in der Gegenwart von neuem in den weitesten Kreisen anerkannt. Daß das Denken der Quellort der religiösen Vorstellungen, ihm also die zeitliche Priorität vor Gefühls- und Willensleben einzuräumen ist, ist eine in weitgehender Übereinstimmung von Religionsphilosophen, Theologen und Psychologen gemachte Beobachtung. Hegel irrte freilich, wenn er die religiösen Ideen an eine logische Vermittlung band und das Ursprüngliche, Unmittelbare und Irrationale in der Religion verkannte; hier muß er durch Schleiermacher ergänzt werden.

[1] Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft 1899. I 154.

Richtig ist wieder die Kritik der Schleiermacherschen Gefühlstheologie, welche als Typus für die Ableitung der Religion aus dem Gefühl gelten kann. Will und muß man trotzdem an der zentralen Stellung des Gefühls festhalten, so wird man mit Hegel dasselbe als durchgeistigtes Gefühl, Gemütsstimmung, Herz fassen, worin die Religion zuständlich wird als religiöse Gesinnung. Das scheint uns mit vielen Neueren, welche sich hierin Hegel anschließen,[1] die einzige Möglichkeit zu sein, die Selbständigkeit der Religion gegen die Verquickung mit moralischer Gesinnung bei den Neukantianern zu schützen. Anders steht es mit dem Willensleben. Die Einrangierung des Willens in die übrigen Geistesvermögen ist überhaupt eine Schwäche der Hegelschen Psychologie: religiöse Vorstellung und Willensbetätigung werden einander assimiliert und nicht beachtet, daß infolge der freien Funktion des Willens nicht alle Inhalte der theoretischen Vernunft auch Inhalte der praktischen werden können. Daher die Identifizierung der religiösen Betätigung mit Wissenschaft und Staat und die Einbeziehung beider Kreise in einen Begriff „Kultus". Allein trotz dieser falschen Wendung betont Hegel mit Recht, daß der Wille in den Kultusformen der Religion wesentlich sei, nicht nur als praktische Betätigung derselben, sondern auch als Mittel zur Verwirklichung der Idee der Religion. Mit diesem notwendigen Ineinandergreifen der drei elementaren Tätigkeiten des Geistes wird sodann richtig die Möglichkeit und Notwendigkeit einer objektiven Religion begründet. Auf dem Vorstellen und Denken beruht die Lehrbarkeit der Religion, die Möglichkeit des Dogmas, auf dem Willen die sittliche und kultische Übung derselben. Die Verwandschaft des göttlichen und menschlichen Geistes bedingt die Adäquatheit des religiösen Lebens und seiner Ausdrucksformen, die Korrespondenz von subjektiver und objektiver Religion. An dieser Ansicht ist gegenüber moderner Anschauungen, welche Substanz und Existenz der Religion als inkommensurable Größen trennen wollen, festzuhalten.

[1] Tiele, a. a. O. S. 160. Eucken, a. a. O. S. 350.

um Religionswissenschaft und Kultus nicht der Skepsis preiszugeben.

5. Wesen und Absolutheit der Religion.

Schien sich die Bedeutung Hegels für die Gegenwart bis jetzt wesentlich auf das Gebiet der Religionsphilosophie zu erstrecken, so kann dieselbe bei den zentralen Fragen nach Wesen und Absolutheit der Religion eine noch viel ausgedehntere und direkt neubildende werden, nicht nur weil diese Fragen gegenwärtig fast ausschließlich im Mittelpunkt der religionsphilosophischen Debatte stehen, sondern auch die Hauptprobleme der christlichen Dogmatik treffen. Auch hier muß eine Verständigung über die Terminologie vorausgehen, die aber ihrerseits wieder von einer sachlichen Erörterung abhängig ist. Begriff und Wesen der Religion wurden bis jetzt zu wenig unterschieden, weil man glaubte, auf induktiv-psychologischem Wege den Wesensbegriff der Religion aus der Religionsgeschichte abstrahieren zu können. Mit Recht konnte man dann auch Begriff und Wesen der Religion identifizieren, weil nach einem bestimmten philosophischen Sprachgebrauch das Wesen einer Sache auch das Charakteristikum ihres Begriffs angibt. Eine schiefe Betrachtungsweise aber scheint es uns zu sein, wenn man dann von einem „Allgemeinbegriff" geredet hat und damit das allen Religionen Gemeinsame, aber nichts als den Religionsbegriff bestimmt wissen wollte. Allgemeinheit kann entweder als Eigenschaft des Begriffs, oder als „Allgemeinbegriff" in ganz verschiedenem Sinne aufgefaßt werden: deshalb ist der Terminus am besten fallen zu lassen. Auch die Ausdrücke „Wesen" und „Idee" lassen die verschiedensten Deutungen zu, weshalb die Entscheidung am besten der ihnen entsprechenden Sache anzupassen ist.

Es muß nämlich die Absicht aufgegeben werden, durch religionsgeschichtliche oder psychologische Methode das Wesen der Religion feststellen zu wollen, weil die Wissenschaft auf möglichst allgemeingültige, oder wenigstens möglichst approximative, Resultate abzielt, die Bestimmung des Religionsbegriffs aber infolge des axiomatischen Charakters der Reli-

gion nur von subjektiven Voraussetzungen aus möglich ist. Keine Geschichtsbetrachtung, am wenigsten aber die religiöse, kann Anspruch auf Objektivität machen, hat vielmehr ihre besonderen ethischen, psychologischen und dogmatischen Maßstäbe; ebenso ist jeder psychologische Definitionsversuch in einer bestimmten Ansicht vom Wesen des menschlichen Geistes befangen. Soviel Religionsphilosophen, fast ebensoviel Religionsbegriffe. Mit Recht hat man deshalb neuerdings hier die Notwendigkeit eingesehen, die wissenschaftliche Untersuchung auf eine festere Basis zu stellen. Von einzelnen hartnäckig festgehaltenen, systematisch streng entwickelten Definitionsversuchen obiger Art [1]) abgesehen, herrscht in den Hauptlagern, dem hegelschen [2]) und dem neukantischen, [3]) eine weitgehende Übereinstimmung darin, daß das Wesen der Religion auf jenem Wege nicht charakteristisch zu bestimmen sei. So bleibt also nichts übrig, als den Begriff der Religion wie oben mit Hegel nur ganz allgemein zu fassen, wie auch viele Neuere mit einigen Modifikationen und näheren Präzisierungen tun. [4]) Keineswegs aber ist eine solche Definition ihrer Allgemeinheit wegen überflüssig; denn wenn es eine Religion gibt, so muß sich auch ein Begriff derselben finden lassen.

Die Konsequenz des Bisherigen wäre nun, daß zwar wesentliche Momente des Religionsbegriffs durch religionsgeschichtliche Analyse herausgestellt, aber keine Verschmelzung derselben zu einem einheitlichen Wesensbegriff unternommen werden könnte, da sich dieser immer nach den verschiedenen Geschichtsgebilden individualisiert. Demnach wäre es auch überflüssig, Begriff und Wesen besonders auseinanderzuhalten. Allein es fragt sich, ob es nicht eine Religion gibt, in der das Wesen derselben in absoluter

[1] Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. Leipzig 1902. Kaftan, a. a. O.

[2]) Pfleiderer, Tiele, Tröltsch, a. a. O.

[3]) Ritschl, A., Rechtfertigung und Versöhnung. III, Bonn 1895. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Freiburg 1889.

[4]) Siebeck, Religionsphilosophie. Leipzig 1893. S. 442. Eucken, a. a. O. S. 182. Girgensohn, a. a. O. S. 147 ff

Weise in die Erscheinung getreten ist. Dann hätten wir die Berechtigung von einer unwandelbaren Substanz der Religion, der Realisation des Religionsbegriffs, von dem Wesen oder der Idee der Religion in Hegelschem Sinne zu sprechen und hätten so die Terminologie aus der Sache selbst gewonnen. Die Frage nach der Absolutheit der Religion ist also der Richtpunkt aller anderen Probleme. Das Wesen der Religion ist entweder unrealisierbar und unbestimmbar, oder es ist in einer absoluten Religion bereits vorhanden, dann kann es nur aus dieser begrifflich herausgearbeitet werden, dann muß es auch das Thema der gesamten Religionsgeschichte gewesen sein und alle anderen scheinbar aus der Historie gewonnenen Wesensbegriffe sind nur Substruktionen einer mehr oder weniger subjektiv gefärbten Frömmigkeit und Weltanschauung. Diese Orientierung der Probleme geht ganz auf Hegel zurück.

Tröltsch hat das Verdienst, bei der allgemeinen Not um einen Wesensbegriff der Religion das religionsphilosophische Interesse auf die entscheidende Frage nach der Absolutheit der Religion, speziell des Christentums, gelenkt und diese damit auch der christlichen Dogmatik zur akutesten und auf alle Fälle gewinnbringenden Debatte gestellt zu haben. Er ist der einzige, welcher das Problem in seiner ganzen Tragweite klar und scharf erfaßt, von seinem Standpunkt aus konsequent gelöst und mit Geist und Energie verfochten hat.[1]) Der Beobachtung gemäß, daß alle geistigen und sittlichen Normen den Weg von einem rationalen-metaphysischen Dogmatismus durch die Rationalismus und Historie verbindende Entwicklungslehre Hegels hindurch zu rein empirisch-historischer Begründung genommen haben, ist sein charakteristischer Standpunkt ein strenger, metaphysisch fundierter Historizismus im Anschluß an bereits erwähnte,[2]) philosophische Geschichtstheorien. Der Ausdruck „Absolutheit", so führt er aus, hat erst durch den Evolutionismus Hegels seinen modernen Sinn erhalten: während die ortho-

[1]) Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1902.

[2]) Vgl. S. 92f.

doxe Apologetik die Absolutheit des Christentums nur formal durch Isolierung der christlichen Wunder-Kausalitäten gegenüber der allgemeinen Religionsgeschichte begründen konnte, führt die evolutionistische Theorie den Beweis metaphysisch-historisch, indem sie einen der Geschichte immanenten Allgemeinbegriff im Christentum realisiert sein läßt, sie kann deshalb allein noch Gegenstand wissenschaftlicher Besinnung sein, da es an allgemein-wissenschaftlichen Mitteln fehlt, die Berechtigung der supranaturalistischen Isolierungsmethode gegenüber dem Absolutheitsanspruch anderer Religionen zu erweisen. Allein auch diese Theorie scheitert an der Unhaltbarkeit ihrer Metaphysik. Die Historie kennt keine Allgemeinbegriffe, die in einzelnen Individuen realisierbar wären, sondern nur individuelle Einzelerscheinungen von relativem Wert. Wohl aber liegt allem geschichtlichen Geschehen eine Allgemeinheit zugrunde, die in immanenten, teleologisch wirksamen Krafttendenzen einem einheitlichen Ziele zustrebt. So setzt auch die gesamte Religionsgeschichte eine absolute, transzendente Realität voraus, welche an keinem Punkte der Geschichte zu vollkommener Erscheinung kommt, sondern nur immer partiell und individuell erlebt werden kann. Trotzdem ist durch den Glauben an die Teleologie der Geschichte eine annähernde Erkenntnis der absoluten, religiösen Wahrheit möglich, indem die einzelnen, durchaus eigenwertigen Offenbarungskreise durch religionsgeschichtliche Vergleichung zu Typen und Normen konzentriert werden, wobei dann allerdings die normative, aber nicht unüberbietbare Wahrheit des Christentums sich herausstellt. Die Absolutheit des Christentums dagegen bleibt ein Axiom des frommen Bewußtseins.

Um unsere Stellungnahme zu der an Hegel orientierten Problemfassung und Lösung von Tröltsch gleich zu markieren, stellen wir folgende Fragen. Ist die Absolutheit des Christentums mit allgemein wissenschaftlichen Mitteln beweisbar? Wenn nein, besteht dann doch noch ein Recht, an derselben festzuhalten, und wie läßt sich der beste Beweis dafür erbringen? Was die erste Frage betrifft, so ist begreiflich, daß man in der ersten Unruhe über die weittragenden

Konsequenzen rein historischer Betrachtung nach anderweitigen Mitteln haschte. Ein logisch-psychologisches Schlußverfahren soll die Vollkommenheit und Unüberbietbarkeit des religiös-sittlichen Ideals im Christentum dartun. Allein so wenig unser Erkenntnisvermögen absolute Werte zu produzieren imstande ist, so wenig ist einzusehen, warum die unübersehbare Steigerung der Geschichtswerte nicht auch noch ein höheres Ideal als das christliche zulassen sollte. Während die erste Frage verneint werden muß, rekurrierte man inbezug auf die zweite mit Recht auf die Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Gegenstandes, der sich die Methode anzupassen habe. Die Religion unterscheidet sich von allen übrigen Objekten wissenschaftlicher Erkenntnis dadurch, daß die Entscheidungen über sie letztlich auf einer persönlichen Freiheitstat des Glaubens beruhen. Nur wie weit und mit welchem Recht auf dieser Linie axiomatischer Natur gegangen werden darf, darüber ist die allgemeine Wissenschaft kompetent. Ist demnach der subjektive Glaube die in Betracht kommende letzte Instanz, so ist die historische Methode durch die dogmatische zu ergänzen und die Absolutheit des Christentums kann nach der Eigentümlichkeit der Religionswissenschaft sehr wohl behauptet werden.[1] Die Frage ist nur, ob es auch einen Beweis dafür gibt, oder ob die Behauptung nur als Axiom aufgestellt werden kann. Letzteres ist der Fall, wenn man neben dogmatischer Stellungnahme an einem strengen Historizismus festhält. Der prinzipielle Rekurs der neukantischen Theologie auf den historischen Jesus kann durch den Geschichtsrelativismus seiner Beweiskraft beraubt werden.

Wir suchen von Hegel aus eine Antwort. Sein Beweisverfahren ist ein metaphysisch-historisches. In allen seinen Apperzeptionen liegt die Tendenz, aus dem endlosen, natürlichen und geistigen Progreß die autonome Gültigkeit des Subjekts zu retten durch einen festen Ruhepunkt, eine absolute Versöhnung. Daß er im absoluten Wissen philosophisch

[1] Die Notwendigkeit, eine Absolutheit zu fordern, kann hier nicht weiter erörtert werden.

das Ziel erreicht zu haben glaubte, ändert nichts an der Tatsache, daß er es im Christentum verwirklicht sah, und es sind die Gründe hierfür, unabhängig von der philosophischen Lehrart zu suchen. Ist die Welt die Realisierung des göttlichen Selbstzwecks, so muß ihr Problem, die Einigung von Subjekt und Objekt, irgendwo gelöst werden; Gott muß sich vollkommen offenbaren, um der Menschheit Zielrichtung und Zielkraft zu geben und damit seinen eigenen Wesenszweck zu erreichen. Die Weltgeschichte hat ihre Unfähigkeit gezeigt, aus eigener Kraft die Versöhnung zustande zu bringen, bis Gott als das einheitliche Weltprinzip in Christus für uns unmittelbare Gegenwart gewann und die Versöhnung vollzog. Hegels Beweisgründe lassen sich also reduzieren auf die Gott an sich nötwendige Selbstexplikation und auf das Gottmenschentum Christi. Erstere ist ihres apriorischen und pantheistischen Charakters wegen in dieser Ausführung aufzugeben, da nicht auszumachen ist, was für Notwendigkeiten für Gottes Ansichsein bestehen, und daß sein Selbstbewußtsein mit dem unseren identisch werden müsse. Wohl aber läßt sich die zugrunde liegende Tendenz von empirischem Ausgangspunkte aus dogmatisch verwerten. Ist der Weltzweck die Auswirkung des Reiches Gottes, so muß, wenn man sich nicht mit einer evolutionistisch-teleologischen Geschichtsanschauung begnügen will, das Menschheitsideal in einem Individuum in anschaulicher Deutlichkeit und Vollkommenheit transparent geworden sein.

Das führt zu dem historischen Beweise Hegels, der in der Gottheit Christi gipfelt. Nun ist freilich zu beachten, daß diese bei Hegel nur einen relativen Sinn hat, insofern er zwar an der einzigartigen und individuell unwiederholbaren Erscheinung Christi festhält,[1]) dieselbe aber in mystischer Weise zu der durch Christus erstmalig realisierten, aber auch im Christentum allgemein existierenden Idee des Gottmenschentums erweitert. Daher wird auch die Absolutheit nicht wie bei Schleiermacher auf die Religion Christi eingeschränkt, sondern über das ganze Christentum ausgedehnt.

[1]) Vgl. S. 87.

Es ist aber klar, daß an dieser pantheistisch-mystischen Argumentation nach unseren bisher entwickelten Prinzipien der Weiterführung Hegelscher Gedanken nicht festgehalten werden kann. Gleichwohl führt die Fassung der Gottheit Christi zu einer Lösung. Es gehört, wie schon vorher bemerkt, zu den bedeutungsvollsten und bedauerlicherweise nicht rechtmäßig gewürdigten Einsichten Hegels, daß die Gottheit Christi weder in intellektueller noch in moralischer Vollkommenheit, sondern einzig und allein in einem lebendigen Wesensverhältnis des Menschen Jesus zu Gott besteht.[1] Fasse man dieses Wesensverhältnis bei Hegel auch rein pantheistisch auf, die Substanz der Sache ist getroffen. Hegel hat nächst Schleiermacher damit den Grund gelegt zu einer reinen, großen und weiten Auffassung von der Gottheit, besser — der Verwechslung mit der orthodoxen Auffassung wegen — Gottessohnschaft Christi. Diese Auffassung hat nichts zu tun mit einer Verabsolutierung auch der wandelbaren Formen im Christentum, zudem dieselben schon ihrem Ursprunge nach einer historisch-kritischen Bearbeitung unterliegen; die Tatsache der Gottessohnschaft Christi besteht, in Beziehung auf unsere gestellte Frage nach der Absolutheit des Christentums, einfach darin, daß in ihm das Reich Gottes unmittelbare Gegenwart gewonnen hat, Gott als das Versöhnungsprinzip real geworden ist.

Wenn aber der historische Beweis der Absolutheit auf die Gottessohnschaft Christi zu stützen ist, so scheint die Schleiermachersche Konsequenz zu bestehen, die Absolutheit auch auf die Religion Christi zu beschränken, weil ihr Gesamtinhalt weder eine absolute theoretische Abgrenzung nach den biblischen Quellen, noch eine vollkommene Realisation in der christlichen Gemeinde zuläßt. Ein noch schwankender und ungenauer Sprachgebrauch, der Absolutheit immer nur in dem Sinne von Unüberbietbarkeit nahm, ließ auch diesen Punkt des Problems noch nicht in genügender Schärfe hervortreten. Absolut heißt beziehungs- und bedingungslos, an und für sich vollkommen. Es ist klar, daß diese Be-

[1]) Vgl. S. 85.

stimmungen auf die christliche Religion schlechthin nicht anzuwenden sind, da diese als solche an allen temporären Schranken einer historischen Erscheinung partizipiert. Die Frage hat sich also, wie u. W. bis jetzt noch nicht geschehen, dahin zu spezialisieren und zugleich zu der Frage nach dem Wesen der Religion zuzuspitzen: Läßt sich aus dem christlichen Gedankenkomplex ein zentraler, einheitlicher Inhalt herausschälen, der für das fromme Bewußtsein als die unwandelbare Substanz der Religion vollkommen und bedingungslos gegeben ist? Es ist keine andere Frage als die nach dem Wesen des Christentums, nur religionsphilosophisch orientiert, d. h. die gesuchte Größe soll nicht in einer allseitigen Bestimmung ihrer notwendigen, dogmatischen Beziehungspunkte bestehen, sondern in der durch das christliche Glaubensleben gewonnenen religiösen Substanz; wie dieselbe subjektiv erworben wird, darf hier nicht zur Debatte gestellt werden, ebensowenig, wie sie historisch zustande kam. Eben damit entgeht man auch dem Vorwurfe, als sei die Frage nach dem Wesen der Religion jetzt nur auf ein noch disputableres Gebiet als vorher verlegt. Einmal ist doch jetzt ein fester Boden gegeben, auf dem das Problem zu erledigen sein muß, schon weil die lange Reihe religionsgeschichtlicher Daten auf ein einziges Grundfaktum, die Erscheinung Jesu, reduziert ist, sodann scheint uns die Kontroverse über das Wesen des Christentums trotz der heftigsten Gegensätze doch zu einer möglichst einhelligen, religionsphilosophischen Bestimmung desselben fähig zu sein.

Bei Hegel ist die Grundbestimmung des Christentums: das Reich Gottes als die unmittelbar und bedingungslos gegebene Gegenwart des Gottes der Liebe.[1]) Nimmt man dazu die Definition der Religion als substantieller Einheit mit Gott, so bestätigt sich nicht nur unsere Auffassung des Hegelschen Religionsbegriffs, sondern es wird jetzt auch klar, in welch enger Beziehung derselbe auch für Hegel zu den Bestimmungen der absoluten Religion steht: diese besagen nichts anderes als er selbst. Die Realisation des

[1]) Vgl. S. 85.

Religionsbegriffs ist im Christentum vorhanden und die Idee des letzteren ist die Idee und das Wesen der Religion schlechthin. So zweckmäßig nun eine Formel wie „Einheit oder Gemeinschaft mit Gott“ wäre, so läßt diese doch, abgesehen von der pantheistischen Mißverständlichkeit bei Hegel, die verschiedensten Deutungen zu. Sie kann ebensowohl in einem spiritualistisch gewandten Wahrheitsanteil, wie einer moralistisch anklingender Machtempfindung, oder einem religiös-mystischen Gut bestehen. Es ist eine Ausdrucksweise zu suchen, welche die spezifische Voraussetzung des Christentums schärfer im Auge hat und sich demgemäß präzisiert, ohne jene verschiedenartigen Deutungen der Gottesgemeinschaft als Wahrheitsmomente auszuschließen. Eine religionsgeschichtliche Betrachtung zeigt nun, daß das fromme Bewußtsein mit dem Judentum im Problem des Bösen seine höchste Spannung erreicht hat.[1]) Das Korrelat der Feindschaft gegen Gott im Innern des Menschen ist aber die Versöhnung. Demnach bestimmt sich die Gottesgemeinschaft näher als Versöhnungsbewußtsein, insofern das Grunderlebnis eine Erlösung von Sünde und Schuld ist. Dies schließt aber eine weitere Fassung des Ausdrucks „Versöhnung“ nicht aus, dieselbe ist vielmehr geboten, weil die Absolutheit keine begriffliche Einschränkung zuläßt. Deshalb ist auch die Versöhnung ganz in Hegelschem Sinne auf Gott, Welt und das eigene Selbst zu beziehen, Hegel gebraucht selbst diese Bezeichnung als Wechselbegriff zu Einheit mit Gott und Reich Gottes,[2]) nur daß er die charakteristische Beziehung auf das Böse infolge der leichten Schätzung des letzteren nicht genug hervorgehoben hat. Die Absolutheit des Versöhnungsbewußtseins besteht nun darin, daß es uns durch Christus als vollkommene Gabe zu bedingungsloser Aneignung gegeben ist. Die Antwort auf die gestellte Frage nach Wesen und Absolutheit der Religion ist also direkt von Hegel aufgenommen: absolutes Versöhnungsbewußtsein durch die Gemeinschaft mit Gott. Indessen kommt es ja nicht so sehr auf die Be-

[1]) Vgl. S. 82. [2]) Vgl. S. 84.

nennungen und Formeln an, an denen wir gegen jede andere vielleicht noch mögliche Fassung festhalten wollten, als vielmehr auf die eben charakterisierte Sache.

Mit dieser Inhaltsbestimmung der Absolutheit des Christentums und ihrer historischen Begründung ist allerdings ein strenger Historizismus durchbrochen, aber mit Maß und Ziel. Wir möchten der historischen Kritik des Lebens Jesu große Rechte einräumen, aber Höhe und Stärke des dogmatischen Werturteils bis zu gewissen Graden freigestellt wissen. Wenn eine historische Betrachtungsweise sogar bis zur Anerkennung der Sündlosigkeit Jesu gehen kann, so scheint uns diese Linie des subjektiven Glaubens nur weiter verfolgt zu sein, wenn man in dem Menschen Jesus eine Gottwerdung erkennt und ihn als Sohn Gottes in angeführtem [1]) Sinne prädiziert. In Jesus hat die göttliche Energie alles eine reine religiöse Erfahrung Beschränkende verschlungen, daß er eine vollkommene Erfahrung des lebendigen Gottes machen konnte, daß sein Gottesbewußtsein so vollkommen und kräftig war, wie es vollkommener und kräftiger in irdischen Gefäßen nicht mehr sein kann und nicht mehr zu sein braucht. Nur das ist eine ganze Liebe Gottes und nur das ein ganzes Heil der Menschen, daß wir nicht mehr eines anderen zu warten brauchen, sondern eine Versöhnung für alle Zeiten und Völker gestiftet ist. Wenn man gegen die Absolutheit der Religion Christi die Zeitschranken seiner Vorstellungswelt anführt, so scheinen uns diese nur Formen zu sein, die die absolute Substanz seines Evangeliums nicht zweifelhaft machen können. Und wenn man ferner auf die angeblich unausgleichlichen Konflikte zwischen Christentum und moderner Kultur hinweist, so scheint uns das eben die sittliche Aufgabe und zugleich das Recht der Weiterbildung unserer Religion zu sein, daß wir die absoluten Prinzipien Jesu auf die wechselnden Zeitverhältnisse richtig anwenden. Durch und mit Christus ist ein Kreis von Versöhnungsgedanken umschrieben, die in das mannigfaltigste und feinste Geästel menschlichen Lebens ihre ewigen,

[1]) S. 113.

absolut gültigen Kräfte verbreiten können. An uns liegt es, sie zu suchen und zu erkennen: teils werden sie in ihrer Allgemeinheit zu fixieren, teils in ihren Besonderheiten für eine absolute Inhaltsbestimmung zu sistieren und der Erfahrung des einzelnen Gewissens anheimzugeben sein, was aber das dogmatische Urteil über die Absolutheit des geoffenbarten Heils nicht aufzuheben braucht.

6. Die Betrachtung der Religionsgeschichte.

a) *Der Maßstab.* — Ist das Wesen der Religion im Christentum vollkommen offenbar geworden, so ist der Standpunkt für die Betrachtung der Religionsgeschichte innerhalb des Christentums zu nehmen. Alle außerchristlichen Religionen sind daraufhin anzusehen, wie weit sie durch ein Lebensverhältnis zu Gott eine allseitige Versöhnung mit dem empirischen Gesamtbefunde der Welt gewähren. Gradmesser ist die allgemeine Wissenschaft, welche die relative Richtigkeit einer behaupteten Versöhnung mit Gott nicht nur an sich, in bezug auf Stetigkeit und Intensität, sondern auch in ihrer kontrollierbareren Beziehung zur Selbständigkeit der Erfahrungswelt anzeigt. Hegel hat zwar die versöhnende Einheit mit Gott ebenfalls als Immanenzgedanken der Religionsgeschichte betrachtet,[1]) aber er kam infolge seines deduktiv-dialektischen Verfahrens nicht dazu, ihn auch zum einheitlichen Maßstab der Betrachtung zu machen. Der beherrschende Maßstab ist der Gottesbegriff, welcher nach den apriorischen Bestimmungen der Logik entwickelt wird, die empirische Gottesvorstellung der geschichtlichen Religionen in seine dialektische Gedankenfolge einzwängt und demgemäß auch eine bestimmte Phänomenologie des Kultus hervorruft. Demgegenüber ist die Einigung mit Gott als Grund der Versöhnung zum allgemeingültigen Maßstab zu erheben. Sie entspricht als Zielkraft aller Religion ganz dem abstrakten Begriff derselben als der unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Eine Phänomenologie dieses Wesensprinzips hätte dann

[1]) Vgl. S. 50f.

zu zeigen, wie dasselbe je nach dem korrespondierenden Verhältnis der beiden konstitutiven religiösen Faktoren, Abhängigkeit von der Welt und Gebundenheit an eine höhere Macht, sich auswirkte. Es kann natürlich nicht von Anfang an in umfassender Klarheit vorhanden sein, sondern hat auch seine Geschichte, tritt erst keimartig und implizite auf, bildet sich nach der jeweiligen Kultur- und Religionsstufe nach bestimmter Richtung hin aus, bald mehr als Versöhnung mit der äußeren Welt, bald als solche mit der sittlichen Ordnung, oder dem eigenen Ich; immer aber wird in Gott die einende und versöhnende Macht gesehen, und je tiefer und klarer der Konflikt zwischen Ich- und Weltbewußtsein zum Austrag kommt, um so deutlicher wird die Einsicht, daß nur in der Gemeinschaft mit Gott absolutes Versöhnungsbewußtsein liegen kann. Nachdrücklich ist zu betonen, daß der Wesensbegriff der Religion keineswegs das Charakteristikum einer jeden geschichtlichen Religion, sondern nur deren Immanenzprinzip ausmachen muß, das ganz kompliziert zum Ausdruck kommen kann, vor dem Christentum nur teilweise erscheint, oder in seiner Vollständigkeit nur erstrebt wird. Es handelt sich nicht um das empirische Sein, sondern um die Tendenz und treibende Idee der Religionen; auch von religionsgeschichtlicher Betrachtung aus, nicht erst als Folge unserer Problemstellung, ist die Einheit mit Gott als das Thema der Religionsgeschichte erkannt.[1])

b) *Die Methode.* — Wie der Maßstab bei der konkreten Darstellung der Religionsgeschichte zu verwenden ist, ist durch die wissenschaftliche Methode bedingt. Hegels Verfahren ist ausgeschlossen. Die Geschichte verläuft nicht nach einem genetisch-kausalen Zusammenhang der Ideen, dessen Entwicklungsglieder sich vollständig aufzeigen ließen, sondern weist auch Rückbildungen, Kurven und ganz neue, selbständige Anfänge ohne kausale Erklärbarkeit auf, so daß eine Etappenkonstruktion nicht mehr möglich ist. Von einem Entwicklungsgedanken in streng wissenschaftlichem Sinne kann also nicht die Rede sein, wohl aber ist, wenn

[1]) Z. B. Eucken, a. a. O. S. 346.

auch keine kontinuierlich ansteigende Linie, so doch eine teleologische Zielrichtung der in der Geschichte wirksamen Energien anzunehmen. Die stets vorauszusetzende transzendente Offenbarungskraft kommt je nach der Aufnahmefähigkeit und dem entgegenkommenden Kulturstand der Völker zur Auswirkung, bald ungünstig in unglaublicher Verzerrung, bald günstig in verblüffender Reinheit, aber immer in den verschiedensten, gottgewollten Wahrheitsmomenten. Hegel und die nachhegelsche Spekulation haben in reichem Maße auch die Schätze der außerbiblischen Religionen auszubeuten gewußt und die Fülle göttlicher Gedanken zum Verständnis und zur größeren Auffassung des Christentums verwandt.

Gemäß dem Prinzip des Gottmenschentums, der Erscheinung substantieller Inhalte in wandelbaren, oft inadäquaten Formen auf dem Gesamtgebiet der Religionsgeschichte, doppelt sich also auch die Methode der Betrachtung. Die empirisch-psychologische Forschung, welche die Religion eines Volkes in Zusammenhang mit seinem Kulturstand bringt, die physikalische und anthropologische Genesis aufweist und das religiöse Phänomen seinerseits wieder nach seinen eigenen, inneren Beziehungen erklärt, ist durch die ungleich wichtigere transzendentale, „noologische“[1] Methode, oder wie man sie sonst nennen mag, zu ergänzen. Diese beruht auf der Überzeugung, daß die Religionsgeschichte keine psychologische Mechanik ist, sondern eine unter göttlicher Leitung stehende Zwecksetzung transzendenter Offenbarungsinhalte. Letztere gilt es aus den geschichtlichen Einschachtelungen herauszuholen, sie zu individuellen Ganzen zu gruppieren, diese untereinander in Beziehung zu setzen und an dem allgemeinen Maßstab zu messen. Der Normbegriff gibt also kein Schema ab wie bei Hegel, sondern ist nichts anderes als der Ziel- und Richtpunkt, nach dem die induktiv aus der Geschichte hergeleiteten Ideen in ihrer größeren oder geringeren Annäherung an das Ideal zu werten sind. Wie sehr die Doppelseitigkeit dieser Methode dem metaphysisch-teleologischen Geschichtsverfahren ent-

[1] Eucken, a. a. O. S. 146. 197.

spricht, leuchtet ein. Tröltsch und Eucken sind in durchaus selbständiger Weise die Vorkämpfer dieser Betrachtungsart, indem sie aber von rein historischem Standpunkt aus und mit Leugnung der Absolutheit den obersten Normbegriff die gesuchte, nie auffindbare Größe der Betrachtung sein lassen. Hegel hat zum erstenmal das von uns aufgestellte Programm in glänzender Weise ausgeführt, freilich mit den Mängeln seiner dialektischen Methode, aber mit Intuition und Genialität. Eine künftige Darstellung der Religionsgeschichte in angeführtem Sinne wird von ihm die Kunst hypothetischen Nachempfindens, liebevoller Wiedergabe individueller Geschichtswerte, die Verbindung rationeller Einsicht mit metaphysischer Schätzung zu lernen haben, aber auch inhaltlich viele Gedanken seiner geistreichen Spekulation verwenden können. Insofern ist auch seine Darstellung noch nicht antiquiert.

7. Religionsphilosophie und Dogmatik.

Eine eingehende Kritik der theologisch-dogmatischen Erörterungen Hegels fällt nicht mehr in den Rahmen unserer religionsphilosophischen Abhandlung. Hervorgehoben sei noch außer der dem Wertvollsten nach bereits gegebenen Würdigung der Christologie, daß die Soteriologie sich ganz in den Bahnen der deutschen Mystik bewegt, ihren Haupttendenzen nach noch viele neuere Vertreter hat, und daß die Ekklesiologie eine höchst einsichtsvolle Schätzung von Wesen und Institutionen der Kirche bietet. Wichtiger sind für unsere Zwecke die Grenzregulierungen, die Hegel zwischen Religionsphilosophie und Dogmatik getroffen hat. Auch diese bilden an und für sich gegenwärtig den Gegenstand lebhafter Debatte infolge der Bestrebung, die Theologie in allgemeinwissenschaftlichen Konnex zu bringen. Hegel war durch seine enzyklopädische Bildung und universalistische Betrachtungsweise vortrefflich dazu geeignet, auch hier Probleme zu stellen und Wege zu ebnen. Will die Religionsphilosophie künftig sich nicht mehr mit einer genealogischen Behandlung der Religionsgeschichte begnügen, so wird sie den Maßstab zu einer morphologischen, pragmatischen Darstellung von

der Dogmatik übernehmen müssen. Hegel legt durch die Verknüpfung der Fragen nach Wesen und Absolutheit der Religion dieses Verfahren nahe. Es wird freilich bei der gegenwärtigen Lage sehr diskutabel werden, ob die Religionsphilosophie über die Grenzen ihres eigenen Bereiches hinauszugehen das Recht hat. Allein die Pflicht einer philosophischen Bearbeitung der Religionsgeschichte besteht ebensogut wie für die Profangeschichte. Eine Lösung wäre freilich in der Weise denkbar, daß die Religionsphilosophie das Problem der Absolutheit entweder abgibt, oder in negativem Sinne löst und die allgemein psychologisch-metaphysische Methode der Geschichtsbetrachtung gebraucht, wie sie auch Tröltsch vorschlägt. Allein mit Recht hatte man in weiten Kreisen das starke Bedenken, ob es überhaupt möglich sei, religiöse Urteile abzugeben, ohne seinen Standort bewußt oder unbewußt innerhalb einer bestimmten Religion genommen zu haben. Jedenfalls käme es hier auf die Probe an. Indessen kann bei Anerkennung der Absolutheit des Christentums niemand das Recht bestritten werden, Lehnsätze aus der Dogmatik religionsphilosophisch zu verwerten, da eine gegenseitige Beeinflussung doch auch in anderen Disziplinen der Geisteswissenschaft der Fall zu sein pflegt.

Von größerer Tragweite ist die Befruchtung der Dogmatik durch die Religionsphilosophie. Durch die Unterordnung aller Einzelwissenschaften unter bestimmte philosophische Prinzipien und Methoden mußte Hegel auch das spezifische Wesen der Dogmatik verkennen und konnte in ihr auch nicht mehr als Religionsphilosophie mit bestimmterem Gegenstand sehen. Hier mußte Schleiermacher bahnbrechend werden, indem er mit dem bedeutsamen Begriff der christlichen Erfahrung das Fundament einer selbständigen Dogmatik legte. Während dieses bis jetzt die sicherste Garantie für die Autonomie des dogmatischen Verfahrens zu sein schien, droht neuerdings das rasche und stolze Vordringen des religionsphilosophischen Interesses, verbunden mit dem überwiegend historisch bestimmten Zeitstreben, die Dogmatik wieder in Religionsphilosophie aufzulösen. Mit Recht wurde

dagegen energisch die Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Objektes betont, welche das Anspruchsrecht auf die Absolutheit des Christentums und eine eigene dogmatische Methode begründet. Wenn aber einige neukantische Theologen [1]) das Christentum gegen die Religionsgeschichte isolieren wollen, so scheint uns das eine nutzlose Exklusivität der Werturteilstheorie zu sein. Erst die religionsgeschichtliche Vergleichung macht die biblischen Religionen und ihre Geschichte verständlich, argumentiert mit Analogien und allgemein-religionsphilosophischen Phänomenen, kehrt konstitutive Faktoren auch aus dem Christentum heraus, steuert so dem Subjektivismus einer einseitig wertenden Betrachtung und stellt die Dogmatik auf breitere wissenschaftliche Basis unter Wahrung ihrer Selbständigkeit. Dieses Vorgehen allein konnte Hegel vor einem nivellierenden Intellektualismus, vor einem entleerenden Rationalismus wie befangenen Supranaturalismus bewahren und ließ ihn zu einer gerechten Würdigung des Positiven in der Religion kommen. Diese Erweiterung des Gesichtskreises wird auch die gegenwärtige Dogmatik nicht nur gegen die äußeren Feinde des Positivismus und Materialismus wappnen, sondern auch die inneren Gegensätze durch Aufnahme eines reichhaltigeren Beweisstoffes mildern können.

Dieses Feld ist freilich bis jetzt noch sehr wenig bebaut; hier sind der Zukunft große Aufgaben, aber auch verheißungsvolle Ziele gestellt. Das ganze Gebiet der Religionsgeschichte muß nach den wichtigeren dogmatischen Termini durchsucht, die durchgehenden Züge sowohl, wie die früher oder später, schwächer oder stärker auftretenden fixiert und daraus Notwendigkeit und Art dogmatischer Verwendung geschlossen werden. Und dies alles nach der weiten Geschichtsauffassung Hegels, daß überall göttliche Potenzen wirksam werden, die den Wahrheitskomplex des religiösen Lebens immer mehr erweitern wollen. Obgleich Hegel nicht mehr zur Ausführung seines Planes kam, jenes Prinzip auf die christliche Dogmengeschichte konkret an-

[1] A. Ritschl, Harnack, Kaftan.

zuwenden, hat er doch mit Bestimmtheit und Nachdruck die Forderung gestellt, die Kirchengeschichte durch eine christliche Religionsgeschichte zu ergänzen, welche als eine Explikation des absoluten Versöhnungsbewußtseins aufzufassen sei.[1] Schleiermacher hat dieses Problem wohl auch aufgeworfen, um es aber sofort wieder fallen zu lassen; um so mehr verdient Hegels weiter Blick Anerkennung, wenn man bedenkt, daß das von ihm aufgestellte Prinzip im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr Anklang fand, von der prinzipiellen Durchführung desselben bei F. Chr. Baur bis zur teilweisen, aber glanzvolleren bei Harnack, und daß es auch weiterhin für notwendig erachtet wurde.[2] Da aber die Ausführung eines solchen Programms wieder vom Wesensbegriff der Religion abhängig ist, und zwar gerade von dem Hegelschen Typus, wonach das religiöse Erlebnis in den geschichtlichen Erscheinungsformen nicht schon abgeleitet, sondern wesenhaft erkennbar ist, so ist auch die christliche Religionsgeschichte und damit indirekt wieder die Dogmatik von der Religionsphilosophie abhängig. Ganz ähnlich, wie nach Hegel das Christentum in die Religionsgeschichte einzustellen ist, hat die Dogmatik auch bei der wissenschaftlichen Begründung der einzelnen Artikel in der Religionsphilosophie resp. Philosophie Position zu nehmen. Dies zwar nicht mehr mit Hegelscher Tendenz, dadurch Beweise für die Sache an sich führen zu wollen, sondern in der apologetischen Absicht, Grenzbegriffe der Einzelwissenschaft gegen die allgemeine geben zu wollen zur eigenen Festigung und Abwehr des außerchristlichen Skeptizismus. Das von Hegel ausgeführte Verhältnis von Religion und Philosophie hat sich also zu ändern. Die Philosophie hat nicht den vorstellungsmäßigen Inhalt der Religion in abstrakte Begriffe zu verwandeln, wobei tatsächlich unter der Suprematie der Philosophie, wie schon bei Hegel und noch mehr bei seinen Schülern, eine Entleerung des religiösen Inhaltes stattfindet, sondern die Religion, speziell die christliche, hat

[1] Vgl. S. 30 u. 87.

[2]) Z. B. von Sell, Weinel, Hegler.

Quellpunkt und Beweiskraft in sich und bedarf nur der Philosophie zur Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Natur- und Geschichtsbild. Während die Ritschlianer auch die philosophische Begründung ihrer dogmatischen Positionen meist ablehnen, wird dieselbe von anderer Seite energisch gefordert oder wenigstens anerkannt. Das Friedenslied auf Religion und Philosophie, von Hegel angestimmt und von vielen nachgesungen, ist verstummt; aber beide Gebiete lernen sich mehr und mehr in ihrer Selbständigkeit achten und werden sich durch gegenseitige Bezugnahme auch befreunden können.

Schluß.

Wir glauben, gezeigt zu haben, daß es sich lohnt, durch die oft undurchdringlich scheinende Gedankenwelt Hegels, wenn auch mit einiger Entsagung und Überwindung sich hindurchzuarbeiten, und daß nur Oberflächlichkeit oder Selbstgenugsamkeit an einem so großen, wenn auch schwer zu verstehenden Geiste vorübergehen kann. Man könnte einwenden, daß Ideale und Antriebe Hegelscher Art genug in der Zeit lägen und die neu auflebende Schöpferenergie unserer Tage sie nicht erst hinter allerhand Verschleierungen zu suchen brauche, aber man bedenke, daß wir von und aus der Geschichte leben, und nur in geschichtlichen Typen und Individualitäten Kulturideale anschauliche Deutlichkeit und bewußte Zielkraft erhalten. Damit soll, wenn auch die Würdigung einzelner Doktrinen Hegels diskutabel bleiben wird, der Blick zum Schlusse noch einmal auf die Größe und Freiheit seines Geistes in Sachen der Religion gelenkt sein. Es ist nicht so, daß wir bei großen Männern in die Schule gehen müßten, um ihre Lehre mit allen Einzelheiten uns anzueignen: aber Erleuchtungen und Zündkräfte sind nötig, um die individuelle Tat religiöser Überzeugung auszulösen. So handeln wir in echt Hegelschem Geiste, wenn wir von den Einseitigkeiten und Zeitschranken seiner Philosophie uns losmachen, die Wahrheitsmomente in der großen Antithese der auf ihn folgenden Zeit „aufbewahren" und mit den Bedürfnissen und Forderungen unserer Tage richtig

verknüpfen. Wie wir uns eine erneute Wirksamkeit Hegelscher Prinzipien wünschen, konnte natürlich nur von persönlichem Standpunkte aus entschieden werden. Damit soll andersartigen Gedankenverknüpfungen ihr Recht nicht bestritten sein. Bahnbrecher auf wissenschaftlichen Gebieten machen verschiedene Wege gangbar. Zum mindesten aber möchte diese Abhandlung dazu beigetragen haben, einen oft verfemten Philosophen wieder mehr zu Ehren zu bringen.

Lebenslauf.

Emil Ott, geboren am 10. Dezember 1878 in Pforzheim (Baden) als Sohn des † Metzgermeisters Christoph Ott. Evangelischer Konfession. $3\frac{1}{2}$ Jahre auf der Elementarschule, $4\frac{1}{2}$ Jahre auf der Realschule und 5 Jahre auf dem Gymnasium in Pforzheim. W.-S. 1898 bis S.-S. 1902 Theologie-Studierender auf den Universitäten Tübingen, Heidelberg, Halle a. d. S., Greifswald, Leipzig. 1898/99 Einjährig-Freiwilliger in Tübingen, Ostern 1900 Unteroffizier d. Res. in Ulm; entlassen als Vizefeldwebel d. Res. Herbst 1901 Absolvierung des I. theologischen Examens und Herbst 1902 des II. in Karlsruhe (Baden). 1902/03 Studierender der Philosophie, spez. Religionsphilosophie, in Leipzig. — Herrn Geheimer Hofrat Professor Dr. Heinze bin ich für reiche Anregungen zu großem Dank verpflichtet.

SEP 10 1976

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2949
R4
075

Ott, Emil
Die Religionsphilosophie
Helgels, in ihrer ...

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 03 08 10 027 9